ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

فون: 7249218-7237430
E-mail:FictionHouse2004@hotmail.com

مجلہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1، اپارٹمنٹ ایف۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 6665997

ای میل: lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکولیشن)

پبلشرز ☚ فکشن ہاؤس

☚ 18-مزنگ روڈ لاہور

فون ☚ 7249218-7237430

قیمت فی شمارہ ☚ 100 روپے

سالانہ ☚ 400 روپے

قیمت مجلد شمارہ ☚ 150 روپے

بیرون ممالک ☚ 2000 روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)

رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

اہتمام ☚ ظہور احمد خاں

کمپوزنگ ☚ فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس، لاہور

پرنٹرز ☚ حاجی حنیف پرنٹرز لاہور

سرورق ☚ عباس

اشاعت اول ☚ جولائی 1999ء

اشاعت دوم ☚ جون 2005ء

فہرست

مضامین

تحقیق کے نئے زاویے

تاریخ کے بنیادی ماخذ

سلاطین دہلی کا سیاسی نظریہ

محمد حبیب و بیگم افسر عمر خاں

ترجمہ

سید جمال الدین

مضامین

عورتوں کی تاریخ

جون اسکوٹ
ترجمہ: ڈاکٹر مبارک علی

> اگر کوئی عورتوں کی تاریخ لکھنا چاہے تو اسے یہ ذہن نشین کرنا ہو گا کہ اس کا تعلق ایک تحریک سے ہے۔ یہ محض الفاظ کا ہیر پھیر نہیں ہو گی' بلکہ یہ یا تو قدامت پرستی کا اظہار کرے گی یا اسے توڑنے اور تبدیل کرنے کا..... عورتوں کی تاریخ کا تعلق کسی بھی طرح غیر جانبدارانہ نقطہ نظر سے ہو ہی نہیں سکتا ہے۔ کیونکہ اس تاریخ کا ایک مقصد ہے جو یہ پورا کرے گی۔ (1)
>
> ژاک دریدا (1984ء)

کوئی دو دہائیوں کی بات ہے کہ عورتوں کی تاریخ ایک واضح اور مکمل شکل میں وجود میں آئی ہے۔ اگرچہ اب تک یہ اختلافات تو ہیں کہ عورتوں کی تاریخ کو لکھنے کے لئے کیا کرنا چاہئے؟ کون سے ذرائع سے اس تحقیق کو آگے بڑھانا چاہئے؟ نصاب میں اس کو کس طرح سے لانا چاہئے؟ یونیورسٹیوں اور تحقیقی اداروں میں اس کو کس انداز اور کس طرح سے روشناس کرانا چاہئے؟ لیکن ان دشواریوں کے باوجود اس حقیقت کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ عورتوں کی تاریخ معاشرے کا ایک اہم اور لازمی جز ہے۔ اس لحاظ سے شاید امریکہ کو یہ خصوصیت حاصل ہے کہ یہاں عورتوں کی تاریخ کو سب سے زیادہ قبولیت حاصل ہے جس کا اظہار یہاں سے شائع ہونے والے جرنلز' رسالوں' اور کتابوں سے ہوتا ہے۔ لیکن اب بین الاقوامی کانفرنسوں اور اسکالرز کی نشستوں میں عورتوں کی تاریخ میں تحریک نسواں کا پرجوش انداز میں ذکر ہوتا ہے۔

اس سے پہلے عورتوں کی تاریخ پر کام کرنے والے چند افراد ہوتے تھے' لیکن اب یہ

تاریخ فرد سے نکل کر ایک تحریک کی شکل اختیار کر گئی ہے اور اس میں صرف تاریخی واقعات ہی کا ذکر نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے متعلق سماجیات کے علوم سے بھی اس سے گہرا رشتہ قائم ہو چکا ہے۔

دیکھا جائے تو عورتوں کی تاریخ کی ابتداء سیاست کے پس منظر میں ہوئی' اس لئے اس کا سیاست سے گہرا اور نزدیکی تعلق ہے۔ اس لئے ابتدائی تاریخ سیاست سے جڑی ہوئی ہے۔ یہ 1960ء کی دہائی کی بات ہے کہ جب عورتوں کی تاریخ میں اس بات کی کوشش کی گئی کہ تاریخ کے اندھیرے سے ان عورتوں کو نکال کر لایا جائے کہ جن کا کردار بطور ہیروئن کے تھا تاکہ اس سے یہ ثابت کیا جائے کہ عورتیں تاریخی عمل اور تبدیلی میں خاموش نہیں بلکہ اہم کردار ادا کرتی رہی ہیں۔ عورتوں کے اس کردار سے توقع تھی کہ تحریک نسواں کو تقویت ملے گی۔ سیاست کے اس فریم ورک میں مورخ عورتوں نے اپنی تحقیق کو اس رخ پر موڑ دیا اور اس طرح سیاست اور تحقیق کا آپس میں تعلق و رابطہ قائم ہوا۔ یہ سلسلہ 1970ء کی دہائی کے درمیانی عرصہ تک تو چلا مگر اس کے بعد عورتوں کی تاریخ سیاست سے دور ہونا شروع ہوئی۔ اب اس نے اپنے موضوعات کو وسیع کرنا شروع کیا اور عورتوں کی زندگی کے ہر پہلو پر مواد جمع کیا گیا تاکہ تاریخ میں اس کی ایک مکمل تصویر سامنے آئے۔ اس تحقیق کے نتیجہ میں جو کتابیں اور مقالے لکھے گئے : ان کتابوں اور مقالوں پر جو بحث و مباحثے ہوئے' اور جس طرح سے مختلف نقطہ ہائے نظر کو پیش کیا گیا' اس نے عورتوں کی تاریخ اور اس موضوع کو ایک تسلیم شدہ مضمون کی حیثیت دے دی۔ 1980ء کی دہائی میں جب اس کے لئے جنس (gendar) کا لفظ استعمال ہوا تو اس نے عورتوں کی تاریخ اور تحقیق کا سیاست سے رابطہ انتہائی کمزور کر دیا۔ کیونکہ جنس کی اصطلاح ایک غیر جانبدار اصطلاح ہے کہ جس کا تعلق کسی نظریہ سے نہیں ہے۔ اس لئے اس مقالہ میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ کس طرح "عورت" سے "جنس" کی جانب عورتوں کی تاریخ کا ارتقاء ہوا جس کے نتیجہ میں اس کا سیاست سے تعلق ختم ہوا اور اس کی جگہ تاریخ کا ان خصوصی پہلوؤں پر تجزیہ کا رجحان بڑھا کہ جو سیاست سے ماوراء تھے۔

عورتوں کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ اسے کون لکھ رہا ہے؟ اور کس نقطہ نظر کو پیش کیا جا رہا ہے؟ مثلاً جب یہ سوال پیدا ہوا کہ کیا عورتوں کی تاریخ کو سیاسی نقطہ نظر سے پیش کیا جائے یا نہیں؟ تو اس پر بڑی بحث ہوئی' اور کچھ نے اس

بات کو سراہا کہ عورتوں کی تاریخ کو سیاست سے نکال کر دوسرے پہلوؤں پر لانے سے اس کا دائرہ وسیع ہو گیا ہے اور یہ بھی کہ آخر صرف عورتوں پر ہی کیوں تمام توجہ دی جائے اور معاشرے کے دوسرے گروہوں کو کیوں نظر انداز کر دیا جائے؟ وغیرہ وغیرہ۔ دوسری جانب عورتوں کی تحریک اور تاریخ کا سیاست سے علیحدگی سے یہ مطلب نکالا گیا کہ اسے غیر سیاسی بنا کر اس کی اہمیت کو ختم کر دیا گیا ہے۔ ایلین شوالٹز (Elain Showaltez) نے اس سوال کو اٹھایا کہ : "جب عورتوں کی تحریک مر جائے گی تو پھر فیمن ازم کہاں رہ جائے گی؟ نتیجتاً" یہ بھی محض عورتوں کے بارے میں مطالعہ بن جائے گا' جس طرح سے کہ دوسرے مطالعات ہیں۔" (2)

اس لئے میرا خیال ہے کہ اس موضوع کی وضاحت مکمل طریقے سے کی جائے کیونکہ اس کو اسی وقت بہتر انداز سے سمجھا جا سکتا ہے کہ جب عورتوں کی تحریک اور عورتوں کی تاریخ دونوں کا تجزیہ کیا جائے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ عورتوں کی تاریخ تحریک نسواں کے نتیجہ میں پیدا ہوئی' تاریخ نویسی میں چاہے کوئی تبدیلی آئی ہو یا نہ آئی ہو' مگر تحریک نسواں' آج بھی موجود ہے۔ (اگرچہ آج اس کی تنظیم اور مقاصد میں تبدیلی آ چکی ہے) وہ تاریخ داں بھی کہ جو جنس کی اصطلاح کو استعمال کرتے ہیں۔ خود کو (Feminist) فیمینسٹ مورخ کہلانا پسند کرتے ہیں۔

اس سے ان کی سیاسی وابستگی ہی ظاہر نہیں ہوتی ہے' بلکہ نظریاتی طور پر بھی وہ جنس کی اصطلاح کے ذریعہ سیاست پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ ان میں سے بہت سے مورخ کہ جو عورتوں کی تاریخ پر تحقیق کر رہے ہیں یا کر رہی ہیں' وہ اس کی وجہ سے یونیورسٹیوں اور تحقیقی اداروں کی سیاست میں سرگرم حصہ لیتے / لیتی ہیں تاکہ ان کی پوزیشن کو نہ صرف تسلیم کیا جائے بلکہ ان کی تاریخ نویسی کو بھی مانا جائے۔

درحقیقت اس پر کافی بحث کی جا سکتی ہے' اور اس بحث میں یہ دلیل کافی وزنی ہے کہ عورتوں کی تاریخ اور اس کے ارتقاء و ترقی میں' تحریک نسواں کا بحیثیت سیاسی تحریک بڑا حصہ ہے۔ (3) اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وقت کے ساتھ سیاست اور اکیڈمک تحقیق میں فاصلہ بھی بڑھتا گیا ہے۔ لیکن دیکھا جائے تو یہ دونوں ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں' ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر کے دیکھنا گمراہی کا باعث ہو گا۔ کیونکہ تحریک نسواں نے عورتوں کی تاریخ کو جو توانائی دی

ہے اس کے نتیجہ میں علم سیاسیات میں بھی ایک نیا اضافہ ہوا ہے۔

سیاست کی اصطلاح کو آج کل کئی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے مثلاً اس کو اولین طور پر اس طرح سے سمجھا جا سکتا ہے کہ حکومت یا صاحب اقتدار طبقوں کی سرگرمیاں' وہ سرگرمی یا عمل کہ جس کا تعلق اجتماعی شناخت کو ابھارنے اور اس کو سرگرم عمل کرنے سے ہوتا ہے' اور یہ کہ ریاستی ذرائع کو کیسے استعمال کیا جاتا ہے۔ حالات کی رفتار کو سمجھنے اور تجزیہ کرنے کا کام بھی سیاست کی مدد سے ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ ثانوی طور پر سیاست کا تعلق اقتدار سے ہوتا ہے کہ اسے کیسے حاصل کیا جائے اور پھر کس طرح سے اسے برقرار رکھا جائے؟ (4) تیسرے سیاست کے لفظ کو اور زیادہ ان معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے کہ "نظریہ" کیسے وجود میں آتا ہے؟ اس پر کس طرح سے ریاستی دباؤ سے عمل کرایا جاتا ہے' اور کس طرح معاشرے میں اسے چیلنج کیا جاتا ہے؟ نظریہ عقائد اور خیالات کے اس مجموعہ کا نام ہے کہ جو افراد اور معاشرے کے درمیان ایک تعلق قائم کرتا ہے اور کبھی تو اسے فطری سمجھا جاتا ہے اور کبھی اس کی شعوری طور پر تشکیل کی جاتی ہے۔ (5) سیاست کی اس تعریف سے یہ تجزیہ کیا جا سکتا ہے کہ معاشرے میں ہونے والی سرگرمیوں کا تعلق سیاست کے کس پہلو سے ہے۔ عورتوں کی تاریخ کی کہانی جو میں کہنا چاہوں گی' اس میں مختلف نوع کے رد عمل ہیں۔ جن کا تعلق سیاست سے جڑ جاتا ہے۔

پروفیشنل ازم بمقابلہ سیاست

اگرچہ پچھلی کئی دہائیوں سے فیمن ازم (Feminism) ایک بین الاقوامی تحریک مانی جاتی ہے۔ لیکن اس میں علاقائی اور قومی خصوصیات بھی بدرجہ اتم موجود ہیں۔ میں بہتر سمجھتی ہوں کہ میں اس پہلو کی جانب زیادہ توجہ دوں کہ جس کے بارے میں میری معلومات کافی ہیں' یعنی ریاست ہائے متحدہ میں تحریک نسواں اور عورتوں کی تاریخ کی کہانی۔

ریاست ہائے متحدہ میں تحریک نسواں 1960ء کی دہائی میں ابھری۔ یہ ایک طرف تو سول رائٹس کی تحریک سے متاثر ہوئی تو دوسری جانب اس پر ریاست کی ان پالیسیوں کا بھی اثر پڑا کہ جن کے تحت عورتوں کو اقتصادی طور پر ملازمتوں اور مختلف پیشوں میں آنے کے مواقع فراہم کئے گئے۔ اس تحریک کے خدوخال بتانے اور اس کے مقاصد کے تعین کرنے

میں "مساوات" کا نعرہ اہمیت کا حامل رہا۔ اس پورے عمل میں تحریک نسواں نے عورتوں میں ایک اجتماعی شناخت کو پیدا کیا' اور اس احساس کو ابھارا کہ وہ معاشرہ میں اپنی ثانوی حیثیت کو ختم کرنے کی جدوجہد کریں' اس تحریک نے انہیں یہ شعور بھی دیا کہ وہ سماج سے اپنی غیر حاضری' بے وقعتی اور بے طاقتی کو اسی وقت ختم کر سکتی ہیں کہ جب انہیں معاشرہ میں مساوی درجہ ملے اور ان کا اپنے جسم اور زندگی پر کنٹرول ہو۔

1961ء میں استھر پیٹرسن (Esther Peterson) کے کہنے پر جو کہ لیبر ڈیپارٹمنٹ میں عورتوں کے شعبہ کی انچارج تھی' صدر کینڈی نے معاشرہ میں عورتوں کے حقوق کا جائزہ لینے کے لئے ایک کمیشن قائم کیا۔ 1963ء میں اس کمیشن کی رپورٹ کے مطابق امریکہ میں عورتوں کو مردوں کے مقابلہ میں نہ تو برابر کے حقوق تھے اور نہ ہی مواقع۔ لہٰذا اس کی سفارش پر اس مسئلہ کے لئے ایک اور کمیشن بٹھلایا گیا۔ جب 1964ء میں ایک کمیشن قائم ہوا کہ جس کا مقصد ملازمتوں کے حصول میں مساوی مواقع کا جائزہ لینا تھا تو اس میں جنسی تفریق کو شامل کیا گیا۔ 1966ء میں نیشنل کانفرنس آف اسٹیٹ کمیشنرز نے عورتوں کی سماجی حیثیت کے بارے میں ان کے مطالبہ کو مسترد کر دیا کہ جس میں کہا گیا تھا کہ عورتوں کو بھی ملازمتوں میں بغیر کسی جنسی تفریق کے برابر کے مواقع ملیں' کیونکہ جنسی تفریق اور تعصب اس طرح سے حقوق کی خلاف ورزی ہے جیسے کہ نسل پرستی۔ اس میں ناکامی کے بعد عورتوں نے اپنے حقوق کے لئے "نیشنل آرگنائزیشن آف وومن" کی بنیاد ڈالی۔ (6) اس دوران طالب علموں میں خواتین کے گروپوں نے اپنے حقوق کے حصول کے لئے تحریکیں چلائیں (7) اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ امریکہ کی قومی سیاست میں عورتیں بحیثیت ایک جماعت کے اہمیت کی حامل ہو گئیں (ان کی یہ حیثیت اس صدی کے آخر میں ہونے والی اس تحریک کے بعد ہوئی کہ جس میں عورتوں نے اپنے لئے ووٹ کا حق مانگا تھا)

1960ء کی دہائی میں کالجز' اسکولز' اور مختلف تحقیقی اداروں نے عورتوں کو پی۔ ایچ۔ ڈی کے لئے وظائف دینا شروع کر دیئے۔ اس پر اظہار رائے کرتے ہوئے ایک مصنف نے کہا کہ : "اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان اداروں کو بحیثیت استاد اور محقق ان کی اہمیت کا احساس ہوا۔" (8) اگرچہ جن عورتوں نے ان اداروں میں اپنی پیشہ ورانہ ذمہ داریاں نبھائیں انہیں یہ شکایت رہی کہ : "ان علمی اور قابل احترام پیشوں میں عورتوں کے ساتھ تعصب روا رکھا گیا۔" لیکن ان کا یہ بھی کہنا تھا کہ اگر عورتیں اعلیٰ تعلیم حاصل کر لیتی ہیں تو ان کے راستے

کی بہت سی رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں۔ (9) ان پیشوں میں آنے کی وجہ سے عورتوں کا سماجی رتبہ اس لئے بڑھا کہ اب تک ان میں یا تو صرف مرد ہوتے تھے یا پھر اکا دکا عورتیں کہ جن کو آسانی سے نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔

ایک مرتبہ جب عورتوں کے لئے یہ مواقع مہیا ہو گئے' تو تحریک نسواں نے عورتوں کے لئے اور زیادہ حقوق کا مطالبہ شروع کر دیا اور معاشرہ میں موجودہ غیر مساوی درجہ بندی پر احتجاج بھی کیا جانے لگا۔ وہ عورتیں کہ جو تعلیمی شعبہ میں تھیں انہوں نے مسلسل اس پر آواز بلند کی کہ ان کے خلاف تعصبات جاری ہیں۔ اور مردوں کے برابر ڈگری رکھنے کے باوجود ان کے ساتھ تفریق کی جاتی ہے۔ اس لئے تعلیمی شعبہ میں عورتوں نے اپنی انجمنیں بنائیں تاکہ وہ متحد ہو کر اپنی بات منوا سکیں۔ (ان کے مطالبات میں مختلف آرگنائزیشنوں میں نمائندگی' سیمناروں اور میٹنگوں میں شرکت' تنخواہوں میں فرق ختم کرنا' اور تقرری' ترقی' اور مدت ملازمت میں یکساں قوانین کا اطلاق شامل تھا) معاشرہ میں عورتوں کی جو اجتماعی شناخت ابھری تھی' اس میں مورخ عورتیں بھی برابر کی شریک تھیں' اور اس لحاظ سے پیشہ ورانہ طور پر بطور مورخ ان کے رجحانات اور نظریات عام مورخوں سے مختلف تھے کیونکہ ان کی جنس ان کے خیالات پر اثر انداز ہوتی تھی۔ ان پر یہ الزام بھی لگایا گیا کہ انہوں نے ان انجمنوں کو بھی سیاسی بنا دیا کہ جو اب تک غیر سیاسی کردار رکھتی تھیں۔

1969ء میں وہ عورتیں کہ جو تاریخ کے شعبہ سے تعلق رکھتی تھیں انہوں نے یہ مطالبہ کیا کہ امریکن ہسٹاریکل ایسوسی ایشن میں ان کی اہمیت کو تسلیم کیا جائے۔ " پروفیشنل ازم" اور سیاست کے درمیان تصادم کوئی غیر فطری نہیں ہے' بلکہ یہ پروفیشنل ازم کے اندر بطور وراثت پایا جاتا ہے' کیونکہ ایک پروفیشنل یہ سمجھتا ہے کہ اس نے جو صلاحیت حاصل کی ہے اس کی بنیاد اس کی اعلیٰ تعلیم اور محنت ہے۔ بیسوی صدی کے ایک پیشہ ور مورخ کے لئے تاریخ ماضی کا وہ علم ہے جو کہ غیر متعصبانہ اور غیر جانبدارانہ ہے۔ (پیشہ ور لوگوں کے لئے جانبداری اور کسی ایک طرف جھکاؤ ناقابل قبول ہے) جس کا حصول ہر اس شخص کے لئے ممکن ہے کہ جو سائنسی اصولوں کو اختیار کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ ان سائنٹیفک اصولوں کو تعلیم و تربیت کے ذریعہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ (11) لہذا مورخوں کی انجمنوں کے جو رکن بنتے ہیں ان کے لئے

تاریخ کے علم اور پھر اس علم کی حفاظت اور اسے ترویج دینا لازمی ٹھہرتا ہے۔ لہٰذا پیشہ وروں' کے لئے علم حاصل کرنا اور علم کی حفاظت وہ خصوصیات ہیں کہ جو اس کی پیشہ ورانہ پوزیشن متعین کرنے میں مدد کرتے ہیں۔ اور اسی بنیاد پر یہ فیصلہ کیا جاتا ہے کہ علم یا پیشہ ورانہ نتائج کیا ہے اور کون اس کا حامل ہے؟ (12)

لہٰذا اس فریم ورک میں پیشہ ورانہ انجمنوں کو یہ اختیار مل جاتا ہے کہ وہ فیصلہ کریں کہ کون ان کے معیار پر پورا اترتا ہے؟ کس کو رکن بننے کا اختیار ہے؟ اور کس کو رکنیت سے علیحدہ رکھا جائے؟

اس بنیاد پر امریکن ہسٹاریکل ایسوسی ایشن میں کالوں' یہودیوں' کیتھولک عقیدہ کے پیروکاروں' اور وہ افراد کے جن کا تعلق اشرافیہ سے نہیں تھا' انہیں یا تو رکن بنایا نہیں گیا یا ان کی نمائندگی بہت کم رہی (12) اگرچہ اس رویہ کے خلاف مسلسل احتجاج کیا جاتا رہا اور آواز اٹھائی جاتی رہی' لیکن اس کی نوعیت 1969ء سے پہلے دوسری تھی' جب بھی ہسٹاریکل ایسوسی ایشن کی میٹنگ ہوتی تھی' احتجاج کرنے والے مورخ مطالبہ کرتے تھے کہ ان میٹنگوں میں نسل' جنس' اور فرقہ کی بنیاد پر کسی کو شرکت سے نہ روکا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہوتی تھی کہ وہ اپنا یہ حق بطور پیشہ ور مؤرخ مانگ رہے ہیں اور اس کا تعلق سیاست سے نہیں ہے' لیکن 1969ء کے بعد سے انہوں نے اس دلیل کو ترک کر دیا اور سیاسی بنیادوں پر اپنے حقوق کے لئے جدوجہد شروع کی۔ 1970ء کی دہائی میں مورخ عورتوں نے اپنی جدوجہد کو امریکہ کی قومی تحریک نسواں سے جوڑ دیا اور اس موقف کو اختیار کیا کہ پیشہ ور خواتین اپنے مطالبات اور تحریکوں کو قومی سطح پر لے کر آئیں اور قومی مسائل کے ساتھ ان کو متعلق کر کے جدوجہد کریں۔

مورخ عورتوں کی دلیل یہ بھی ہے کہ مورخوں کا پیشہ کسی جنس سے وابستہ نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق پیشہ ورانہ صلاحیتوں سے ہے چاہے اس میں مرد ہوں' عورتیں ہوں' یا سفید فام اور کالے ہوں اس لئے ان کا قطعی یہ مقصد نہیں کہ وہ پیشہ کے معیار کو خراب کریں' اس لئے وہ تعلیم اور کوالٹی دونوں کی حامی ہیں (اگرچہ انہوں نے عورتوں سے متعلق تحقیق پر انعامات مقرر کئے ہیں) یہ صحیح ہے کہ مورخ عورتوں کی تحریروں میں تحریک نسواں کی مقصدیت کو دیکھا جا سکتا ہے' لیکن مقصدیت کا ہونا صرف ان ہی میں نہیں' دوسرے مورخوں کی تحقیق میں بھی موجود ہوتا ہے۔ لیکن ان کی یہ

مقصدیت کسی بھی طرح تاریخ کو مسخ نہیں کرتی ہے اور نہ ہی وہ مقصد کے لئے واقعات کو چھپاتی یا نظرانداز کرتی ہیں۔ (13) نہ ہی ان مورخ عورتوں کا یہ موقف ہے کہ علم اور مضمون کی مہارت کو نظرانداز کردیا جائے کیونکہ یہ دونوں چیزیں مورخ کے پیشہ کے لئے انتہائی اہم ہیں۔ وہ اکیڈمک جماعت اور اس کے اصول و ضوابط کو پوری طرح سے تسلیم کرتے ہوئے ان پر عمل درآمد کرتی ہیں۔ وہ اپنی تحریروں میں زبانی و بیانی' اسلوب' واقعات کی شہادت اور تحقیق کے پیمانوں کو پورا کرتی ہیں' کیونکہ انہیں معلوم ہے کہ اس کے بغیر ان کی تحریر کو قبولیت نہیں ملے گی۔ (14) اس لئے وہ اس پورے عمل میں خود کو پیشہ ور مورخ کی حیثیت سے تسلیم کراتی ہیں۔ لیکن اس سارے عمل میں وہ ڈسپلن اور قوانین و ضوابط کو چیلنج کرتی ہیں۔ اور جو تاریخی علم ان ذرائع سے پیدا ہوتا ہے اس پر سوالات کرتی ہیں۔ (15) وہ اس پر اعتراض کرتی ہیں کہ مورخوں کی جماعت کو محض نسل' جنس' یا مذہب کی بنیاد پر علیحدہ نہیں ہونا چاہئے۔

درحقیقت مورخ عورتیں اس بات کی قائل ہیں کہ پروفیشنل ازم اور سیاست میں کوئی علیحدگی نہیں ہے بلکہ یہ ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ وہ برابر ان سوالات کو اٹھاتی ہیں کہ مورخوں کی انجمنوں میں جب "معیار" اور "پیشہ ورانہ مہارت" کی بات کی جاتی ہے تو آخر ان کو کن پیمانوں سے ناپا جائے۔ کیونکہ یہ سب اضافی چیزیں ہیں۔ وہ یہ سوال بھی کرتی ہیں کہ آخر وہ کون ہیں جن کی یہ نمائندگی کر رہے ہیں؟ وہ کون سے نقطہ ہائے نظر ہیں کہ جن کو یا تو نظرانداز کر دیا گیا ہے یا دبا دیا گیا ہے؟ اور آخر وہ کون ہے کہ جو یہ فیصلہ کرے کہ اچھی تاریخ کیا ہے یا یہ کہ "تاریخ" ہی کیا ہے؟

تاریخ بمقابلہ نظریہ

تاریخ کے مضمون میں "عورتوں کی تاریخ" کے اضافہ کی وجہ سے تحریک نسواں کو یہ موقع ملا کہ اس کی مدد سے معاشرے میں اپنے حقوق کی جدوجہد کرے' تاریخ کے موضوع کو جو وسعت مل رہی ہے اور اس میں جو نئے نئے خیالات و افکار آ رہے ہیں ان سے بھرپور فائدہ اٹھائے۔ لیکن یہ کوئی اس قدر سادہ اور سہل ذریعہ نہیں تھا' کیونکہ عورتوں کی تاریخ کو تاریخ نویسی میں شامل کرنا نہ صرف ایک انقلابی قدم تھا' بلکہ پہلے سے مستحکم شدہ تاریخ نویسی

کی روایات کے لئے ایک چیلنج بھی تھا۔ اس کا اظہار ان اعلان ناموں سے ہوتا ہے کہ جو 1970ء کی دہائی میں اس تحریک کی حامیوں نے جاری کئے۔ لیکن اس کا سب سے عمدہ اظہار 1929ء میں ورجینیا وولف کی کتاب "A Room of One's own" میں ہوتا ہے۔ یہ وہ وقت تھا کہ جب برطانیہ میں عورتوں کو ووٹ کا حق ملا تھا (16) اس تناظر میں اس نے عورتوں کی تاریخ کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا' اس کو احساس تھا کہ موجودہ لکھی ہوئی تاریخ میں کیا کیا نقائص ہیں' اس لئے ضروری ہے کہ اس تاریخ کو دوبارہ سے لکھا جائے۔ "یہ یک طرفہ' غیر حقیقی' اور الٹی پلٹی تاریخ ہے۔" اور یوں یہ نامکمل' اور تشنہ ہے' لہٰذا اس کا حل پیش کرتے ہوئے اس نے لکھا کہ "ایک اضافی تاریخ کی ابتدا کی جائے؟ چاہے اس کو کوئی بھی نام دیا جائے' مگر اس میں عورتوں کی واضح اور بھرپور نمائندگی ہونی چاہئے۔" وولف کی یہ پیشکش کہ ایک اضافی تاریخ ہو' اس نے موجود تاریخ نویسی سے ایک سمجھوتہ کرنے کی کوشش کی' مگر درحقیقت یہ ہو نہیں سکا۔ (17) تاریخ نویسی کے سلسلہ میں عورتوں کی یہ کوشش رہی کہ وہ موجودہ تاریخ میں اضافے بھی کریں' اور جہاں ضرورت ہو اس کو دوبارہ سے لکھ کر تشکیل نو بھی کریں۔ اس طرح انہوں نے تاریخ کے خلا کو پر کیا' اور یوں اس ضمن میں کہیں عورتیں زیادہ ہی آگے بڑھ گئیں اور کہیں انہوں نے اپنی اہمیت کو تسلیم کراتے ہوئے اپنے لازمی وجود کو ثابت کیا۔

وولف کے "اضافی" کے نظریہ سے دریڈا کا تجزیہ ذہن میں آتا ہے' جس کی وجہ سے مجھے یہ سہولت ہوئی کہ میں عورتوں کی تاریخ اور تاریخ کے درمیانی تعلق کی وضاحت کر سکوں۔ دریدا نے مغرب کے مابعد الطبیعات کو توڑتے ہوئے ان چند محرکات (Markers) کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جنہوں نے اس کو برقرار رکھنے کے لئے مزاحمت بھی کی' اور اس کی ٹوٹ پھوٹ میں حصہ بھی لیا۔ وہ محرکات کے جو اس عمل میں رکاوٹیں ڈال رہے ہیں' وہ اپنے مقاصد میں کسی ایک نتیجہ پر نہیں پہنچے تھے' اس لئے ان کے ہاں متضاد قسم کی رجحانات تھے۔ اگر دیکھا جائے تو عورتوں کی تاریخ میں "اضافی تاریخ" کا تصور بھی اس غیر فیصلہ کن ذہنیت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ پہلے سے موجود ہے' یا تو اس میں اضافہ کیا جائے' یا اس کو بدلا جائے' اور اس خلا کو پورا کیا جائے کہ جو اس میں رہ گیا ہے' جو گم' یا غائب ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس

سے یہ مطلب نکلا گیا ہے کہ کسی ادھورے کام کو مکمل کیا جائے۔ لہٰذا "اضافیت" نہ نفی کا تصور ہے اور نہ مثبت ہونے کا' نہ یہ بیرونی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے' اور نہ ہی اندرونی کمی کو پورا کرنے کا خیال پیش کرتا ہے۔ نہ ہی اس کو حلو ثانی کہا جا سکتا ہے' اور نہ کسی چیز کا جوہر۔" (18) باربرا جونسن (Barbra Johnson) کے الفاظ ہیں۔ " فضول اور اہم' خطرناک اور قابل نجات۔" (19)

یہاں پر میں یہ کہنا چاہوں گی کہ "اضافی تاریخ" کے بارے میں متضاد نظریات کو ذہن میں رکھتے ہوئے' ہم عورتوں کی تاریخ کے بارے میں جب تجزیہ کرتے ہیں تو ایک طرف اس میں ابہام ہے تو دوسری طرف ایک توانا سیاسی قوت کہ جس میں تنقید کرنے اور چیلنج کرنے کا جذبہ ہے جو کہ مستحکم شدہ تاریخ نویسی کو ہلا کر رکھ دیتا ہے۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ یہ نہ تو تاریخ کے موضوعات کو ہم آہنگ کرتی ہے اور نہ ہی مسائل کے حل کے لئے کوئی راستہ نکالتی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ اس ٹوٹ پھوٹ کے عمل کو روکنے کے لئے روایتی مورخ پوری طرح سے مزاحمت کرتے ہیں' جبکہ مورخ عورتیں خواہش کرتی ہیں کہ اس کو کسی طرح سے حل کر لیا جائے۔ لیکن ہوتا یہ ہے کہ بار بار ماخذوں کے متن کو نئے معنے دیئے جاتے ہیں اور ان کی نئی تاویل پیش کی جاتی ہے۔ یہ وہ تجزیاتی فریم ورک ہے کہ جس میں ہم "علم اور طاقت" کے درمیان جو ایک مقابلہ ہے اس کو بہ آسانی سمجھ سکتے ہیں۔

عورتوں کی تاریخ لکھتے ہوئے ہوتا یہ ہے کہ ان موضوعات کو اختیار کیا جاتا ہے کہ جن میں عورتوں کا کردار نمایاں ہوتا ہے اور تاریخی عمل ان کے گرد گھومتا ہے۔ اس بات کو بھی تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ تمام آفاقی انسانی معاملات میں عورت کی اہمیت ہے' لہٰذا ماضی کی تشکیل کرتے ہوئے عورت کے نام اور اس کے عمل کو شامل کیا جائے۔ جب ہم مغرب میں تاریخ نویسی کے رجحانات دیکھتے ہیں تو ان میں تاریخ کا مرکزی کردار "سفید آدمی" ہوتا ہے تو اس مرحلہ پر عورتوں کی تاریخ کو اس پیچیدگی سے بھی نمٹنا ہوتا ہے۔ (20) تاریخ نویسی میں یہ پیچیدگی اس لئے ہوتی ہے کہ اس قسم کے "فرق" کو باقاعدہ پیدا کیا جاتا ہے' بقول مارتھا منو (Martha Minow) یہ فرق "ہماری زبان کی ساخت سے پیدا ہوتا ہے کہ جس کے ذریعہ (عورت و مرد) کے درمیان فرق کو مستحکم کیا جاتا ہے اور اس کو فطری ثابت کیا

جاتا ہے۔" (21)

مرد اور عورت کے درمیان فرق کو بطور کیٹگری بنا کر پیش کیا جاتا ہے اس کو بطور سماجی تعلق کے نہیں دیکھا جاتا ہے۔ اس لئے جب تاریخ میں عورتوں کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے تو یہ تاریخ کے قائم شدہ مفہوم کی نفی کرتی ہے اور ان تاریخی عوامل سے ٹکراتی ہے کہ جنہیں روایتی تاریخ نے اہم بنا رکھا ہے اس طرح اسے ان تاریخی بیانات اور مفروضات سے الجھنا پڑتا ہے کہ جنہیں سچا اور صحیح تسلیم کر لیا گیا ہے۔ (22) اس لئے عورتوں کی تاریخ کو نہ صرف روایتی تاریخ نویسی کی ساخت اور تشکیل کو بدلنا ہوتا ہے بلکہ پورے تاریخی عمل کا تجزیہ کرنا ہوتا ہے اور اب تک تاریخ پر جو مردوں کی اجارہ داری ہے اسے بھی توڑنا پڑتا ہے۔ اسے اس مفروضہ کو بھی چیلنج کرنا ہوتا ہے کہ اب تک کی تاریخ مکمل اور جامع نہیں ہے بلکہ اس میں بہت سے خلا ہیں کہ جنہیں پر کرنا ضروری ہے۔

اگرچہ تمام مورخ عورتیں ان سوالات کو مکمل طور سے نہیں اٹھاتی ہیں' لیکن ان سوالات کے جوابات ان کی تحقیق میں ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال کہ آخر وہ کون سی وجوہات ہیں کہ جن کی وجہ سے مرد اور اس کا کردار تو تاریخ میں اس قدر نمایاں اور درخشاں ہو کر آتا ہے' مگر عورتیں آخر کیوں تاریخ میں پس پردہ دھکیل دی جاتی ہیں؟ وہ کون ہے کہ جس کے نقطہ نظر سے مرد تاریخی عمل کا مرکز بن جاتا ہے؟ اگر عورتوں کے نقطہ نظر سے تاریخ کو دیکھا جائے تو اس کی کیا تصویر بنتی ہے؟ اگر عورت اور مرد تاریخ لکھتے ہیں تو ان کا اپنے موضوع سے کیا تعلق اور رشتہ ہوتا ہے؟

مشل دو سرتو (Michel de Certeau) نے مسئلہ کو اس طرح سے دیکھا ہے:

> تاریخ نویسی اس لحاظ سے دوسرے مضامین یا علوم سے مختلف ہے کہ اس میں موضوع اور اس موضوع کو تشکیل دینے والا دونوں لوگوں کے سامنے جوابدہ ہو جاتے ہیں۔ یا تو یہ تسلیم کر لیا جاتا ہے کہ مصنف کا موضوع سے معروضی تعلق ہے' یا خود مصنف اس بات کو مان لیتا ہے کہ اس کا موضوع سے گہرا تعلق ہے اور وہ اس سے جڑا ہوا ہے۔ لیکن اس بحث میں ضروری ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ ایک موضوع کا دوسرے موضوع سے کیا

تعلق ہے یعنی مرد کا عورت سے' سفید آدمی کا کالے آدمی سے۔
کیا ان موضوعات کا تجزیہ کرتے ہوئے مصنف منصفانہ انداز اختیار کرتا ہے اور سائنسی تکنیک کو بروئے کار لاتا ہے؟ مثلاً جنس کے فرق کو مدنظر رکھتے ہوئے کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ عورت' مرد کے مقابلہ میں ایک بالکل ہی مختلف تاریخ کی تشکیل کرتی ہے؟ میں اس سوال کا تو کوئی جواب نہیں دینا چاہتی' لیکن میں یہ ضرور کہوں گی کہ اگر ان سوالوں کے جوابات تلاش کئے جائیں تو یہ بہت سے حقائق کی نفی کریں گے۔ (23)

یہاں پر سرتو کا کہنا یہ نہیں کہ عورتوں کی تاریخ لکھنے کا حق صرف عورتوں کو ہے' بلکہ یہ کہ عورتوں کی تاریخ ان تمام سوالات اور چیلنجوں کو سمیٹے ہوئے ہے کہ جن کی بنیاد پر تاریخ کی تشکیل ہوتی ہے۔ یہ سوال کہ تاریخ میں چونکہ عورتوں کے کردار کو پوری طرح سے ابھارا نہیں گیا' اس سے نہ صرف تاریخی ادھوری رہتی ہے بلکہ یہ تاریخ نویسی میں غیر منصفانہ رجحان کو بھی ظاہر کرتی ہے۔ (24)

اسی قسم کے اور دوسرے سوالات کہ جو ذہن کو پریشان کرتے ہیں' انہیں اور کئی پہلوؤں میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ روایتی مورخین ہمیشہ اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ وہ بحیثیت محافظ کے اس مضمون کی حفاظت میں اپنی صلاحیتوں کو استعمال کریں' اس سلسلہ

میں وہ "تاریخ اور نظریہ" کے درمیان مخالفت کو پیدا کرتے ہیں' نظریہ کا مفہوم ان کے نزدیک ایک ایسا علم ہے کہ جو مفادات کے تحت تاریخ کو مسخ کرتا ہے' اس لئے نظریہ کے تحت مضمون کو آلودہ کیا جاتا ہے جس سے اس کی دانشورانہ روح ختم ہو جاتی ہے۔ اس لئے جب یہ "نظریاتی" کا لیبل لگاتے ہیں' تو ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہر وہ نیا اور مخالف نظریہ کہ جو مستحکم روایات اور اقدار کو چیلنج کرے' وہ دراصل ایک تسلیم شدہ سچائی کو رد کرنے کی کوشش ہے۔ (25)

جب سے عورتوں نے تاریخ نویسی میں جنس کے کردار کو داخل کیا ہے' اس وقت سے مرد مورخوں کی جانب سے ان پر پے در پے اعتراضات شروع ہو گئے ہیں کہ وہ تاریخی ماخذوں کا غلط استعمال کر کے تاریخ کو مسخ کر رہی ہیں۔ (26) وہ جب بھی مردوں

کے عورتوں کے بارے میں تعصبات' اور تاریخ میں "مردوں کے نظریہ" کو سامنے لاتی ہیں' تو ان پر جملہ بازی کی جاتی ہے' ان کا یہ کہہ کر مذاق اڑایا جاتا ہے کہ وہ ایک " نظریہ" کے تحت یہ سب کچھ کر رہی ہیں۔ (27)

تاریخ کے مضمون کے اندر جو مردوں اور عورتوں کے درمیان بطور جنس فرق ہے' اس میں عورتوں پر نظریہ کا الزام لگا کر انہیں معتوب کرنا' ان کی تاریخ نویسی کی صلاحیت کو چیلنج کرنا اور مورخ کی حیثیت سے ان کو کمتر بنانے کی کوشش ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سی مورخ عورتیں ان مسائل سے نبرد آزما ہونے کے بجائے۔ ان سے دور رہتی ہیں' وہ اس میں بہتری سمجھتی ہیں کہ عورتوں سے متعلق موضوعات کو بطور " اضافہ" پیش کریں اور تاریخ میں ان کے بارے میں جو تعصبات اور مفروضے ہیں انہیں چیلنج نہیں کریں۔ (ایسے موقعوں پر ہم قانون کو ماننے والے شہری بن جاتے ہیں' اور قانون کو چیلنج کر کے اس کی خرابیوں کو ظاہر کرنے سے بچنا چاہتے ہیں۔) عورتوں کی تاریخ کا موضوع ایک نیا اور تازہ موضوع' جیسے کہ علاقائی مطالعات کا یا بین الاقوامی تعلقات کا اس لئے میں نے 1975ء میں ایک یونیورسٹی کے نصاب کے لئے اسے شامل کرنے پر زور دیا تھا۔ (28) عورتوں کی تاریخ کے سلسلہ میں ایک کوشش تو یہ کی گئی کہ اسے تحریک نسواں سے جدا کر کے اسے علیحدہ حیثیت میں پڑھایا جائے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی احساس تھا کہ اگر عورتوں کی تاریخ سے ان کے بارے میں ایسی معلومات اکٹھی ہو گئیں کہ جس کی وجہ سے اس مطالعہ کو معیاری تاریخ کا حصہ بنانا پڑے گا۔ تو اس وقت اس صورت حال سے کیسے نمٹا جائے گا۔ اس کو اس وقت مزید تقویت ملی کہ جب سماجی تاریخ کا ظہور ہوا کہ جس میں مختلف سماجی گروپوں کی سرگرمیوں پر توجہ مرکوز کی گئی۔ ظاہر ہے کہ اس میں عورتیں بھی شامل ہیں۔

نئی سماجی تاریخ کی ابتداء اور ارتقاء نے عورتوں کی تاریخ کو ایک اہم ذریعہ فراہم کیا کہ جس کی بنیاد پر انہوں نے ماضی میں اپنے کردار کو تشکیل دینا شروع کیا۔ اس نئے موضوع کے تعلق' اور نئی تاویلات نے ان کی اہمیت کو قائم کرنے میں مدد دی اور عورتوں کے بارے میں مطالعہ کو علمی طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اس نئے شعبہ نے نہ صرف عورتوں کو مواقع فراہم کئے بلکہ ان کے ساتھ کسان' مزدور' اساتذہ' اور غلاموں پر بھی بحیثیت گروپس کے کام ہونا شروع ہوا اور یہ بھی تاریخ کا ایک حصہ بن گئے۔

اس تعلق سے عورتوں نے ماضی کے مشاہدات اور تجربات کی روشنی میں اپنے لئے جگہ بنائی۔ انہوں نے عورتوں کی سرگرمیوں کو سیاسی جماعتوں اور فیکٹریوں' کے ساتھ ساتھ خاندان اور گھر کے اندر تلاش کیا۔ کچھ مورخ عورتوں نے عورتوں اور مردوں کے کاموں اور سرگرمیوں میں مماثلت کو ڈھونڈا۔ کچھ نے عورتوں کو علیحدہ اور مختلف ثابت کیا۔ ان دونوں نقطہائے نظر سے عورت بہرحال ایک علیحدہ ذات اور شخصیت کے روپ میں ابھری۔ (29) سماجی مورخوں نے (جن میں' میں بھی شامل ہوں) عورتوں کی زندگی پر صنعتی ترقی کے اثرات پر تحقیق کی (اس زمانہ میں ہم لفظ "عورت" کے استعمال میں جو تبدیلیاں آتیں ہیں اس پر زیادہ بحث نہیں کرتے تھے کہ کن کن مراحل پر اس کے استعمال میں تبدیلی آئی ہے۔ مثلاً صنعتی دور کے ابتدائی حصہ میں "مزدور عورتیں" "مزدوروں" سے علیحدہ ہوتی تھیں) (30)

ایک نقطہ نظر میں "عورتوں کی ثقافت" پر زور دیا گیا کہ جو عورتوں کی سماجی سرگرمیوں اور تاریخی عمل کے نتیجہ میں پیدا ہوا۔ اس میں عورتوں کو ایک ہی رنگ میں دیکھا گیا ہے۔ (31) اس کی وجہ سے "عورت" کا یہ تصور پیدا ہوا کہ یہ ایک مختلف سماجی قسم ہے کہ جس کا تاریخ کے دائرہ میں رہتے ہوئے مرد کی کیٹگری سے کوئی واسطہ نہیں ہے (32) عورتوں کی تاریخ نے اس بات پر تو زور کم دیا کہ تاریخ میں اس پر کیا کیا مظالم ہوئے' اس کے برعکس اس کی توجہ اس پر رہی کہ "عورتوں کا کلچر" مختلف اور جداگانہ ہے۔ اس نقطہ نظر نے اس تاریخ میں اس روایت کو پیدا کیا کہ عورتیں بطور تاریخی ایجنٹس کے' تاریخ بنانے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ (33)

عورتوں کی تاریخ لکھنے کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ تاریخی شواہد کی بنا پر ایک تو ان کی شناخت کو تسلیم کیا گیا' اور اس کی وجہ سے 1970ء کی دہائی کی تحریک نسواں کو اپنے حقوق کی جدوجہد میں سہارا ملا۔ تاریخ میں ان کے کردار کی وجہ سے عورتوں میں یہ شعور آیا کہ ان کے مسائل اور تجربات ایک جیسے ہیں' اگرچہ ان میں سماجی اختلافات ضرور ہیں' مگر جہاں تک جنس اور ذات کا تعلق ہے اور اس سے جڑے ہوئے مفادات کا سوال ہے تو ان میں فرق نہیں ہے۔ اس شعور کی وجہ سے عورت کی صحیح اور حقیقی شناخت ابھری۔ اور اس نے آگے چل کر بہت سے مفروضوں کو رد کرتے ہوئے عورتوں کو روایات اور اقدار سے آزاد کیا۔ تحریک نسواں کا موقف یہ ہے کہ عورت کی

اپنی علیحدہ' جداگانہ شخصیت اور ذات ہے اس لئے ضروری ہے کہ انہیں اس بنیاد پر متحرک کیا جائے۔ عورتوں کی تاریخ نے اس موقف کی حمایت کرتے ہوئے عورت کو علیحدہ سے شناخت دی اور اس شناخت کی جڑوں کو ماضی میں تلاش کرکے انہیں اجاگر کیا۔

اگر دیکھا جائے تو عورتوں کی تاریخ کا گہرا تعلق عورت کی اس ذات سے ہے کہ جس نے اسے سیاسی شناخت دی اور اس پہلو کو اجاگر کیا کہ کس طرح سے تاریخ میں عورت کو چھپا کر نظروں سے دور رکھا گیا اور اس کے کردار کو نظرانداز کیا گیا۔ اس کا ایک نقطہ نظر یہ رہا کہ اس میں "عورت" کی طرح "مرد" کو بھی ایک ایسا طبقہ سمجھا گیا کہ جو اپنے اختیارات اور اقتدار کو برقرار رکھنے کے لئے عورتوں کے حقوق کی مخالفت کرتا ہے اور ان کو مساوی درجہ دینے کا سخت مخالف ہے۔ اگرچہ اس پر بھی توجہ دی گئی کہ طبقہ' نسل' اور ثقافت کی وجہ سے پدرانہ نظام کی کئی جہتیں ہیں' لیکن اس کے باوجود تحقیق میں عورت اور مرد کو ایک دوسرے کا مخالف بتایا گیا ہے۔ اس نقطہ نظر میں جو کمی نظر آتی ہے وہ یہ کہ پدرانہ نظام اور اس اثرات پر کم نظریاتی بحث کی گئی ہے اور یہ کہ عورت و مرد کے درمیان جو تفریق پیدا ہوئی اس میں ثقافتی اقدار کا کہاں تک دخل ہے؟ اس کو زیادہ اجاگر کیا گیا ہے بلکہ اس پہلو پر زیادہ توجہ دی گئی کہ مرد کے تسلط نے عورت پر کیا اثرات ڈالے۔ اور عورت نے کس طرح ان اختیارات کے خلاف مزاحمت کی۔ عورت اور مرد کے درمیان یہ تضاد تاریخ اور سیاست دونوں کا موضوع ہے جس کی وجہ سے یہ ممکن ہوا کہ عورتوں کی سیاسی تحریک فعال طور متحرک ہوئی' اسی کی وجہ سے یہ ممکن ہوا کہ عورتوں کی تاریخ میں جو پیچیدگیاں اور الجھنیں تھیں وہ دور ہوئیں' اور ان کی تحریک کو ایک سیدھا راستہ مل گیا کہ جس میں عورت اور مرد دو مخالف جماعتوں میں بٹے ہوئے تھے' اور جن کے مفادات بھی جدا جدا تھے۔

اگرچہ اس قسم کے تضادات ان افراد کے لئے پریشان کن تھے کہ جن کا تعلق مختلف پیشوں سے تھا اور جو پیشہ کے لحاظ سے خود کو ایک کمیونٹی سمجھتے تھے۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ عورتوں کی تاریخ نے نہ صرف ان کو تاریخی طور پر ایک مقام دیا' بلکہ ان کی علیحدہ حیثیت کو بھی تسلیم کرایا۔ اس تاریخ نے عورتوں کے تاریخی تجربات کو اکٹھا کرکے ان کی شناخت کو کلی طور پر تسلیم کیا۔ اب عورتوں کی تحریک کی

وجہ سے نہ صرف ان کی تاریخ کو مان لیا گیا ہے' بلکہ اس کی اہمیت کو دیکھتے ہوئے یہ تاریخ نویسی کا ایک حصہ ہو گئی ہے۔

سیاست بمقابلہ تھیوری کے

عورتوں کی تاریخ کی علیحدہ اور جداگانہ حیثیت کبھی بھی پوری طرح سے مکمل نہیں ہوئی۔ 1970ء کی دہائی میں اندرونی اور بیرونی دباؤ اور اختلافات کے نتیجہ میں' اس میں ٹوٹ پھوٹ شروع ہو گئی اس نے عورتوں کی علیحدگی کو چیلنج کرتے ہوئے اس پر زور دیا کہ مرد اور عورت کے درمیان جو "فرق" ہے' اس کا تجزیہ کیا جائے۔ جب اس "فرق" پر زور دیا گیا تو مرد اور عورت کے تعلقات کے وہ پہلو کہ جو اب تک واضح نہیں تھے' وہ سامنے آئے اور دونوں جنسوں کے درمیان تعلقات کی شکل واضح ہوئی۔ اس کی وجہ سے "نالج اور پاور" کے درمیان جو تعلق تھا وہ بھی ظاہر ہوا اور سیاست و تھیوری کے درمیان جو رشتہ ہے وہ بھی سامنے آیا۔

اس دوران ان مورخوں نے کہ جنہوں نے عورتوں کی تاریخ پر کام کیا' ان کی یہ کوشش رہی کہ وہ عورت کے کردار کو تاریخ کا ایک حصہ بنا کر اس میں شامل کر دیں۔ لیکن عورتوں کی یہ شمولیت ایک مشکل کام رہا اور اس کی برابر مزاحمت کی جاتی رہی۔ (34)

جب تاریخ میں دو جنسوں کے فرق کو ظاہر کیا گیا تو اس کے لئے جینڈر (Gender) کی اصطلاح کو استعمال کیا گیا۔ تحریک نسواں کی حامیوں نے جینڈر کے سماجی پہلو پر بمقابلہ سیکس (Sex) کے جسمانی پہلو پر زیادہ زور دیا۔ (35) انہوں نے جینڈر کے تعلقات کو اس انداز سے دیکھا کہ جس میں اس فرق کو اجاگر کیا کہ جو مرد کو عورت' اور عورت کو مرد سے جدا کرتا ہے۔ کیونکہ جینڈر کی سماجی اور ثقافتی تعلق سے تعریف کی گئی۔ اس لئے یہ ممکن ہوا کہ جینڈر کے نقطہ نظر سے مختلف نظاموں کو دیکھا جائے' ان کے اور طبقات' نسلوں' اور ثقافتی گروپوں کے درمیان جو تعلقات ہیں' ان کا تجزیہ کیا جائے اور ساتھ میں تبدیلی کے عمل کا جائزہ لیا جائے۔

جینڈر کی کیٹگری کے تحت اول اول تو دونوں جنسوں کے درمیان جو فرق ہے اس کا تجزیہ کیا گیا' لیکن اس کے بعد اس مطالعہ کو وسیع کر کے اس فرق میں جو اختلافات ہیں ان کو سامنے لایا گیا۔ 1980ء کی دہائی میں "عورت" کی کیٹگری میں جو مختلف جہتیں تھیں ان پر

جب بحث ہوئی تو اس سے یہ تاثر ختم ہوا کہ عورت کی صرف ایک شناخت ہے اور وہ اس کی جنس ہے بلکہ یہ ثابت ہوا کہ اس کی شناخت میں اور کئی تہیں ہیں۔ اس لئے عورت کی اصطلاح کو اس کی دوسری شناختوں سے علیحدہ کر کے استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً عورت نسل کے اعتبار سے سفید یا کالی ہوتی ہے' مذہب کے اعتبار سے یہودی یا عیسائی ہوتی ہے' یا مزدور عورت ہوتی ہے' یا اسی طرح سے اسے اور کئی قسموں میں دیکھا جا سکتا ہے لہٰذا عورت کی کوئی واحد شناخت نہیں ہوتی ہے۔ (36)

جب عورتوں کے درمیان اس تقسیم کو دیکھا گیا تو اس کے ساتھ ہی سیاسی اور سماجی مسائل پر ان کے نقطہائے نظر میں بھی فرق نظر آیا (37) لیکن اس اختلاف کی وجہ سے عورتوں کی تاریخ نویسی میں کئی موضوعات آئے کہ جن پر عورتوں کی رائے میں فرق تھا' اس فرق نے ان کی جدوجہد اور تاریخ کو پر کشش اور دلچسپ بنانے میں مدد دی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ سوال بھی پیدا ہوا کہ اگر نسل' مذہب' اور ذات پات کے فرق کی وجہ سے عورتوں کی شناخت بھی تقسیم ہو جاتی ہے تو پھر وہ کون سا طریقہ ہو گا اور کون سا اصول و منشور ہو گا کہ جس پر تمام عورتوں کو متحد کیا جائے؟ کیا عورتوں کی کوئی متحدہ شناخت ہو سکتی ہے اور کیا ان کی کوئی ایک تاریخ ہو سکتی ہے کہ جسے لکھا جائے؟

کچھ تحریک نسواں کی کارکنوں نے اس بات کی کوشش ضرور کی کہ ان سوالات کا جواب ادب اور فلاسفی کے دائرے میں رہتے ہوئے دیا جائے انہوں نے مردانگی اور زنانہ پن کو بائیولوجی کے نقطہ نظر سے دیکھنے کے بجائے' ان کے کردار کو معاشرہ میں ہونے والی سماجی تبدیلی کے پس منظر میں دیکھا۔ (38) اپنے نقطہ نظر کو ثابت کرنے کے لئے تحریک نسواں نے پس ساختیات (Post structuralism) کو اپنے مقصد کے لئے استعمال کیا اور زبان کے بارے میں جو تھیوریاں تھیں ان سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ مثلاً لفظ کے معنی مختلف حالات میں بدلتے رہتے ہیں' اور معنوں کی یہ تبدیلی تضادات اور اختلافات کے نتیجہ میں ابھرتی ہے۔ اگر مرد کے نقطہ نظر سے عورت کا درجہ کمتر اور پیچ ہے' تو عورت کو اپنے حقوق حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے معاشرہ میں مرد کے درجہ اور مرتبہ کا تعین کرے۔ یہی صورت حال عورتوں کی تاریخ میں ہے کہ اپنی تاریخ لکھنے سے پہلے اس کے لئے ضروری ہے کہ مرد کی تاریخ اور اس میں

سے عورتوں کی گم شدگی کو دیکھے اور پھر تاریخ نویسی کے اس روایتی طریقہ کار کو چیلنج کرے۔

سماجی علوم کے نقطہ نظر کے برعکس کہ جس میں شناخت اور عورتوں کے تجربات کو تسلیم کر لیا جاتا ہے' پس ساختیات میں شناخت کو اضافی بنا دیا جاتا ہے اور تجربات کو وسعت دے کر ایک ہی کیٹگری میں ڈھال دیا جاتا ہے جس کی وجہ سے اس کا تعلق محض عورتوں سے نہیں رہ جاتا ہے۔ جبکہ ثقافت اور تجربہ وہ اہم عناصر ہیں کہ جو سیاسی تحریک کو فعال بناتے ہیں۔ لیکن اگر عورت کی کیٹگری اور اس کی شناخت اور تجربہ ہی کو غیر مستحکم کر دیا جائے' تو پھر سیاسی طور پر ان کو متحرک کرنے کے لئے کیا رہ جاتا ہے؟ اسی وجہ سے تحریک نسواں کی وہ خواتین کے جو پس ساختیات کی مخالف ہیں وہ اس کو طبقہ اعلیٰ سے متعلق ایک ایسا نقطہ نظر سمجھتی ہیں کہ جو بے معنی' اور الجھانے والا ہے۔ اس کے مقابلہ میں وہ اپنی پوزیشن کو سیاسی اور تحریک نسواں کے حوالے سے صحیح سمجھتی ہیں کیونکہ یہ ان کے تجربات پر بنیاد رکھتی ہے۔ (39)

میرا اپنا یہ خیال ہے کہ "تھیوری" اور "سیاست" کے درمیان فرق کرنا غلطی ہے اگرچہ کچھ لوگ جو سیاست کو اچھی تھیوری' اور تھیوری کو اچھی سیاست تسلیم کرتے ہیں (40) ایک اچھی تھیوری کا مطلب یہ ہے کہ "عورت" اور اس کے "تجربات" کی بنیاد پر اس کی اجتماعی شناخت کی تشکیل کی جائے اور پھر اس کی روشنی میں عملی اقدامات کئے جائیں۔

وہ مورخ عورتیں کہ جو تھیوری کو رد کرتی ہیں اور سیاست کو ترجیح دیتی ہیں' وہ بغیر سوچے سمجھے ان روایتی مورخوں کے زمرے میں شامل ہو جاتی ہیں کہ جو پس ساختیات اور عورتوں کی تاریخ کو اپنے مضمون کی ضد سمجھتے ہیں۔ (41) لیکن چاہے وہ پس ساختیات والے ہوں یا اس کے مخالف' دونوں تجربہ کے تصور کو صحیح تسلیم کرتے ہیں' لیکن اس کی بنیاد پر وہ کوئی زیادہ مسائل کھڑے کرنے کے حق میں بھی نہیں ہیں۔ تھیوری اور سیاست کی جب مخالفت کی جاتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تجربہ کا تنقیدی جائزہ لینے کے بجائے' اس کو بنیاد بنایا جائے اور اس کے ذریعہ سے سیاست اور تاریخ کے بیانیہ (Narration) کی تشریح کی جائے۔ (42)

لیکن جہاں تک تجربہ کے تصور کا سوال ہے تو اس بات کی ضرورت ہے کہ تاریخی

پس منظر میں اس کا تنقیدی جائزہ لیا جائے۔ میرا یہ خیال ہے کہ 1980ء کی دہائی میں عورتوں کی تحریک کے جو مختلف رجحانات رہے ہیں، اس کی بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ "تجربہ" کو کسی ایک دائرہ میں مقید کرنا، یا اس کی تشریح کرنا ناممکن ہے، کیونکہ اس کی کئی جہتیں ہیں، جن کو سمجھنا اور جن کا تجزیہ کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا کوئی ایسا تجربہ ہے کہ جو طبقہ اور نسل سے بالاتر ہو کر وجود میں آیا ہو؟ اور نسل اور ذات سے متعلق عورتوں کے تجربات کیا ہیں؟ عورتوں کی ضروریات یا ان کے مفادات کو کس طرح سے بیان کیا جائے گا؟ اور ہم یہ کس طرح سے بیان کریں گے کہ موجودہ حالات میں کیا تجربہ ہے اور ماضی میں کیا تھا؟ ان سوالات کا جواب اس وقت تک نہیں دیا جا سکے گا کہ جب تک تھیوری کے ذریعہ مدد نہ لی جائے اور نہ دیکھا جائے کہ عورتوں کی تاریخ اور روایتی تاریخ کے درمیان کیا رشتہ ہے؟ اس لئے تھیوری اور سیاست کے مابین تعلق پیدا کرنے کی اشد ضرورت ہے۔ اور اس بات کی بھی ضرورت ہے کہ سماجی علوم کے ماہرین کے درمیان جو بحث و مباحثے ہو رہے ہیں وہ ان کا ایک حصہ بنیں۔ (43) عورتوں کی تاریخ کو کسی بھی صورت میں سیاست سے جدا کر کے نہیں دیکھا جا سکتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ اقتدار اور اس سے متعلق اداروں، عقائد، رسومات، اور اس طریقہ کار کو سمجھا جائے کہ جو معاشرے میں ان کو پیدا کرتا ہے۔ اس لئے میں کہتی ہوں کہ عورتوں کی تاریخ یقینی طور پر سیاسی ہے اور اس سیاسی عمل کو سمجھنے کے لئے ہمیں تھیوری کی بھی ضرورت ہے۔

REFERENCES

1. "Women in the Beehive: A seminar with Jacques Derrida," transcript of the Pembroke Center for Teaching and Research Seminar with Derrida, in Subjects/Objects (Spring 1984). p. 17.
2. Cited in Karen Winkler, "Women's Studies After two Decades: Debates over Politics. New Directions for Research", The Chronicle of Higher Education, September 28, 1988, p. A6.
3. Nancy Fraser and Linda Nicholson, "Social Criticism Without Philosophy" unpublished ms. 1987. p. 29.
4. Roland Barthes, Mythologies (Paris 1957), p. 230. See also Michel Foucault, The History of Sexuality Vol. I An Introduction (New York, 1980), pp. 92-102.
5. Gayatri Chakravorty Spivak, "The Politics of Interpretation", in W. J. T. Mitchell, The Politics of Interpretation, Chicago, 1983, pp. 347-66; Mary Poovey, Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in mid-Victorian England, (Chicago, 1988). See also "ideology" in the glossary of Louis Althusser and Etienne Balibar, Reading Capital, tr. Ben Brewster, (London, 1979), p. 314.
6. Jo Freeman, "Women on the More : Roots of Revolt." in Aliee S. Rossi and Ann Calderwood (eds.), Academic Women on the Move (New York, 1973), pp. 1-37. See also the essays by Aliee Rossi and Kay Klotzburger in this same volume.
7. Sara Evans, Personal Politics (New York, 1979).

8. Quotation from Barnaby Keeney, President of Brown University, Pembroke Alumnae 27:4 (October 1962). P. 1.
9. Keeney, ibid. pp. 8-9: Jessie Bernard, Academic Women (Cleveland, 1966); Lucille Addison Pollard, Women on College and University Faculties: A Historical Survey and a Study of their present Academic Status, (New York, 1977). See especially, p. 296.
10. Peter Novick, That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession (New York, 1988).
11. On the issue of access see Mary G. Dietz, "Context is All: feminism and Theories of Citizenship", Jill K. Conway, "Politics, Pedagogy, and Gender;" and Joan W. Scott. "History and Difference", all in Daedalus (Fall 1987), pp. 1-24, 137-52, 93-118, respectively.
12. Howard K. Beale, "The Professional Historian" His Theory and His Practice," Pacific Historical Review 22 (August 1953), p. 235.
13. Historians and the Sears Case, "Texas Law Review, 66:7 (October 1988), pp. 301-31. On the Sears case also, Ruth Milkman, "Women's History and the Sears Case," Feminist Studies 12 (Summer 1986), pp. 375-400; and Joan W. Scott, "The Sears Case," in Scott, Gender and the Politics of History (New York, 1988), pp. 167-77.
14. Eleen Somekawa and Elizabeth A. Smith Journal of Social History Fall 1988, pp. 149-61.
15. Schrome Dev. the problems of women's history, Urbana 1976.

16. Womens Worker and the industrial Revolution 1750-1850 (London, 1930) and Mary Beard. On Under-standing Women (New York, 1931).
17. Virginia Woolf, A Room of One's Own (New York, 1929). p. 47.
18. Jacques Derrida, Positions. (Chicago 1981), p. 43. See also Derrida: Of Grammatology, tr. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore, 1974), pp. 141-64.
19. Barbara Johnson, introduction to her translation of Derrida's Disseminations, (Chicago, 1981), p. xiii.
20. Martha Minow, "The Supreme Court 1986 Term: Foreword: Justice Engendered," Harvard Law Review 101, no. 1 (November 1987), pp. 9-95.
21. Ibid., p. 13.
22. On the question of history's representations see, Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in Gary Nelson and Lawrence Crossberg. Marxism and the Interpretation of Culture (Urbana, 1988), pp. 271-313.
23. Michel de Certeau, "History Science and Fiction", in Heterologies: Discourse on the Other (Minneapolis, 1986), p. 217-18.
24. Mary Hawkesworth, "Knower, Knowing, Known..." Signs (Spring 1989), pp. 533-557.
25. Martha Minow, "Justice Engendered," Harward Law Review 101 (November 1987), p. 67.
26. Norman Hampson, "The Big Store", London Review of Books (21 January- 3 February 1982), p. 18: Richard Cobb, "The Discreet Charm of the Bourgeoisie", New York Review of Books (April 11, 1985), pp. 21-7: Robert Finlay, "The Refashioning of Martin Guerre", and Natalie

Zemon Davis, "On the Lame", both in the American Historical Review 93:3 (June 1988), pp. 553-71, and 572-603, respectively.

27. Elizabeth Weed, Introduction to Coming to Terms: Feminism Theory, Politics (New York, 1988), p. 6 (of typed transcript).
28. Testimony of Joan Scott to University of North Carolina-Chapel Hill Curriculum Committee, May, 1975, cited in Pamela Dean, Women on the Hill: A History of Women at the University of North Carolina (Chapel Hill, 1987), p. 23.
29. See Joan W. Scott, "Women's History: The Modern Period", Past and Present 101 (1983) pp, 141-157.
30. For histories of women's work, see Louise A. Tilly and Joan. W. Scott, Women, Work and Family (New York, 1978: 1987); Alice Kessler-Harris: Out to Work: A History of Wage-Earning Women in the United States (New York, 1982; Thomas Dublin, Women at Work: The Transformation of Work and Community in Lowell, Massachusetts, 1826-60 (New York, 1979; Sally Alexander, "Women's Work in Nineteenth-Century London: A Study of the Year 1829-50", in Julier Mitchell and Ann Oakley, (eds), The Rights and Wrongs of Women (London, 1976); Patricia A. Cooper, Once a Cigar Maker: Men, Women, and Work Culture in American Cigar Factories, 1900-1919 (Urbana, 1987).
31. Linda Kerber, "Separate Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History", Journal of American History 75:1 (June 1988), pp. 9-39.

32. Denise Riely, "Am I that name?" Feminism and the Category of "women" in History (London and Minneapolis, 1988).
33. See, for example, the symposium on "Women's Culture" and politics in Feminist Studies 6 (1980), pp. 26-64.
34. Susan Hardy Aiken, et al., "Trying Transformations: Curriculum Integration and the Problem of Resistance", Signs 12:2 (Winter 1987), pp. 255-75. See also in the same issue Margaret L. Anderson, "Changing the Curriculum in Higher Education", pp. 222-254.
35. See, Gail Rubin, "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in Rayna R. Reiter, (ed.), Towards an Anthropology of Women (New York, 1975). See also, Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis:, American Historical Review 91:5 (December 1986): and Donna Haraway, "Geschlecty, Gender, Genre: Sexualpolitic eines Wortes", in Viele Orte uberall? Feminismus in Bewegung (Festschrift fur Frigga Haug), ed. Kornelia Hauser (Berlin, 1987), pp. 22-41.
36. Teresa de Lauretis , "Feminist Hauser Studies/Critical Studies: Issues, Terms, and Contexts", : Cherrie Moraga, "From a Long Line of Vendidas: Chicanas and Feminism: "Biddy Martin and Chandra Talpade Mohanty, "Feminist Politics: What's Home Got to Do with it?", all in Teresa de Lauretis (ed.), Feminist Studies'Critical Studies (Bloomington, 1986), pp. 1-19, 173-190, 191-212, respectively.
37. See Mary Frances Berry, Why ERA Failed (Bloomingtom, 1986): Jane Mansbridge, Why We

Lost the ERA (Chicago, 1986): Donald G. Mathews and Jane Sherron de Hart, ERA and the Politics of Cultural Conflict: North Carolina (New York, 1989).

38. See Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (New York, 1989).
39. Judith Newton, "History as Usual? : Feminism and the New Historicism", Cutural Critique, 9 (1988), p. 93.
40. Joan Scott, "A Reply to Criticism, "International Labour and Working Class History 32 (Fall 1987), pp. 39-45.
41. The irony is striking. Historians of women who have accepted the discipline's notions of universality (adding the universal category "women" to the existing one of "men") and of mastery (assuming that historians can achieve disinterested or complete knowledge of the past) nonetheless characterize their position as "political" - a term that idicates their subversive relationship to the discipline. I think this is yet another example of the logic of the supplement, women's historians (whatever their epistemological position) are neither fully of nor fully out of the profession of history.
42. See John Toews, "Intellectual History After the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience", American Historical Review, 92, (October 1987), pp. 879-907.
43. David Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature", David Hollinger, "The Return of the Prodigal: The Persistence of Historical Knowing", and Alan Megill,

"Recounting the Past: 'Description' Explanation, and Narrative in Historiography", pp. 581-609, 610-21, and 627-53, respectively.

اکبر الہ آبادی: جدید دور میں مردانگی کا بحران

روبینہ سہگل

اکبر الہ آبادی ان قوم پرستوں میں سے تھے جنھوں نے جدید دور کی انگریزی تہذیب کی سخت مخالفت چاہی۔ اکبر کی شاعری میں بھی اس وقت کی سوچ کے مطابق لفظ "گھر" کے کئی معنی تھے جو حسب ضرورت بدلتے رہتے تھے۔ ان کی شاعری میں گھر وہ جگہ بھی ہے جہاں ایک کنبے کے افراد مل کر رہتے ہیں، شہر کو بھی گھر کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، قوم اور ملک کو انگریزی سلطنت اور بیرون ملک کے مقابلے میں بطور گھر پیش کیا جاتا ہے اور اس کرہ ارض کو اور بہشت کو بھی لفظ گھر سے یاد کیا جاتا ہے۔ گھر کا مفہوم وسیع اور کشادہ تھا۔ اس لفظ میں بہت سے تصورات سما سکتے تھے لیکن بنیادی طور پر جو جذبات اور احساسات اس لفظ سے منسوب کئے جاتے تھے ان میں خودی، اندرونی زندگی، روحانی زندگی اور جذباتی زندگی سے متعلق جذبات شامل ہیں۔

اکبر الہ آبادی انیسویں صدی کے دوسرے نصف اور بیسویں صدی کی پہلی دو دہائیوں میں لکھ رہے تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب قومیت کی تشکیل عروج پر تھی اور اس کے تصور میں مذہبی، دنیاوی، سائنسی، روایتی حتیٰ کہ ہر قسم کی سوچ کی ملاوٹ کی جا رہی تھی۔ تاہم اکبر روایتی اور مذہبی سوچ کے حامی تھے اور جدت پسندی، ترقی پسندی اور سائنسی سوچ کو خطرناک قرار دیتے تھے۔ اکبر نے بھی دوسرے قوم پرستوں کی طرح جدت پسندی میں سے ان عناصر کا انتخاب کیا جو انہیں موزوں لگتے تھے اور ان پہلوؤں کو مسترد کر دیا جو ان کے مفادات سے متصادم تھے۔ اس طرح دیکھا جائے تو اکبر الہ آبادی ایک مخصوص طبقے اور مذہبی گروپ کی نمائندگی کر رہے تھے۔

اکبر الہ آبادی کی شاعری کا انداز مزاحیہ اور طنزیہ تھا جس وجہ سے وہ عام لوگوں میں مقبول تھے۔ تاہم جہاں عورتوں سے متعلق اور قوم پرستی کے بارے میں ان کی شاعری کا ایک ہلکا پھلکا طنزیہ انداز تھا، وہاں ان کی فلسفیانہ شاعری بہت سنجیدہ تھی۔ اس مضمون میں ان

کی قوم پرستی اور عورتوں سے متعلق شاعری کا تجزیہ ہے۔ ان کی زیادہ سنجیدہ شاعری یہاں زیر غور نہیں آئے گی۔ اکبر مزاحیہ اور طنزیہ انداز میں جدید دور اور انگریزی تہذیب کے مختلف عناصر کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ لیکن بہت سے دوسرے قوم پرستوں کی طرح' اکبر کی زندگی میں بھی نو آبادیاتی دور کے تضادات موجود تھے۔ اگرچہ ان کی شاعری میں انگریزی تعلیم' نئی روشنی اور سامراجی سوچ کی شدید مذمت نظر آتی ہے' ان کا اپنا بیٹا لندن میں زیر تعلیم تھا۔ یہ ان کی عملی اور نظریاتی سوچ کا تضاد تھا۔

اکبر الٰہ آبادی نو آبادیاتی دور کی جدت پسندی اور ترقی پسندی کے ہر ہر پہلو کے سخت مخالف تھے۔ مثال کے طور پر جن چیزوں کی انہوں نے پرزور مذمت کی ان میں بسکٹ' پتلون' سگار' پائپ' ٹائپ رائٹر' ریلوے' انجن' مشین' فیکٹریاں' ہوٹل' ہسپتال' کاریں اور بحری اور ہوائی جہاز شامل ہیں۔ ان مصنوعات کے علاوہ وہ آزادانہ (Liberal) فلسفے کے بھی بہت مخالف تھے جو کہ نو آبادیاتی حکومت عام کر رہی تھی' عورتوں کی برابری اور آزادی کی تحریک کے خلاف تھے اور عورتوں کی تعلیم اور پردے کے خاتمے کے شدید مخالف تھے۔ نئے زمانے کی انگریزی مصنوعات اور انگریزی طرز زندگی پر ان کے بے شمار شعر ہیں لیکن مندرجہ ذیل چند مثالیں ہیں جن سے ان کا طنزیہ انداز واضح ہوتا ہے۔

پانی پینا پڑا ہے پائپ کا' حرف پڑھنا پڑا ہے ٹائپ کا
پیٹ چلتا ہے' آنکھ آئی ہے' شاہ ایڈورڈ کی دہائی ہے

بکے تک ریلوے کا سامان ہوا چاہتا ہے
اب تو انجن بھی مسلمان ہوا چاہتا ہے

ہوئے اس قدر مہذب کبھی گھر کا منہ نہ دیکھا
کٹی عمر ہوٹلوں میں مرے ہسپتال جا کر

رقیبوں نے رپٹ لکھوائی ہے یہ جا کے تھانے میں
کہ اکبر نام لیتا ہے خدا کا اس زمانے میں

ان اشعار سے اکبر کی تنقید کی سمت واضح ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کے بہت سے اشعار ان کی شاعری میں بھرے پڑے ہیں۔ ان کی شاعری کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس

میں ماضی کے طور طریقوں کے لئے ایک اداسی نظر آتی ہے۔ جہاں وہ نئی روشنی پر کڑی تنقید کرتے ہیں وہاں وہ روایتی طور طریقوں کے چلے جانے پر افسوس اور دکھ کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اظہار خاص طور پر عورتوں کے گھر سے باہر نکل آنے پر اور پردے کے ختم ہو جانے پر نظر آتا ہے۔ ان کے طنز و مزاح کی تہہ میں چھپا ہوا دکھ نظر آتا ہے کہ بزرگوں نے جو اچھی روایات دی تھیں وہ نئی روشنی سے متاثر لوگ ترک کر رہے ہیں۔ لیکن جن روایات کی وہ حمایت کرتے ہیں وہ ساری کی ساری عورتوں کو پردے میں رکھنے اور جدید تعلیم سے دور رکھنے کے بارے میں ہیں۔ اکبر کے ہاں بھی وہی خیال نظر آتا ہے کہ مردوں کو تو مجبوراً" گھر سے باہر کی دنیا میں جدید اثرات سے وابستہ ہونا پڑتا ہے' لیکن عورتوں کو روایات کی زنجیروں میں قید رکھنا ضروری ہے۔ وہ جدید دور کے لوگوں کی مذہب سے دوری پر بہت پریشان معلوم ہوتے ہیں اور سیکولر سائنس اور فلسفے کے پڑھانے پر مسلمانوں کو تنبیہ کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں نئی روشنی اور نئی تہذیب کے زیر اثر نوجوان مسلمان لڑکے خراب ہو رہے تھے اور بزرگوں کی عزت نہیں کرتے تھے۔ انہیں بہت غم تھا کہ خواتین گھروں سے نکل آئی ہیں اور مردوں جیسی جدید تعلیم حاصل کرنے لگی ہیں۔

اکبر الہ آبادی ایسے دور میں رہتے تھے جب ہر سطح پر سیاسی' سماجی' ثقافتی اور تاریخی تبدیلیاں' اخلاقی اقدار پر انگریزوں کی یلغار تھیں اور نئی سوچ جو انگریزی فلسفے پر منحصر تھی تیزی سے عام ہو رہی تھی۔ انگریزی سامراج اپنی سوچ کو نظام تعلیم اور قانونی اصلاحات کے ذریعے نافذ کر رہے تھے۔ اکبر کی رنج و غم سے بھرپور شاعری میں پرانی اقدار کے کھو جانے کا دکھ نظر آتا ہے۔ ان کے نزدیک ہندوستان کے لوگ اور خاص طور پر مسلمان اپنی ذات' شناخت' قوم' سلطنت' وقار اور طاقت کھو بیٹھے تھے۔ اکبر ڈاروِن کے ارتقاء کے نظریے کا مذاق اڑاتے ہیں کیونکہ وہ نظریہ اب سکولوں میں رائج ہو چکا تھا اور مذہبی نظریے کی تردید کر رہا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ سائنس ایک محدود عمل ہے کیونکہ یہ انسانی سوچ کی پیداوار ہے اور یہ کبھی بھی ایمان کی جگہ نہیں لے سکتی ہے۔ جہاں سائنس کی رسائی ختم ہو جاتی ہے وہاں سے ایمان شروع ہوتا ہے۔

اکبر الہ آبادی نے اپنی آنکھوں کے سامنے طاقت کے روایتی ڈھانچوں کو ٹوٹتے ہوئے دیکھا۔ آئے دن نئی حقیقتیں جنم لے رہی تھیں۔ اکثر یہ گمان ہوتا ہے کہ ان کی شاعری ایک ذریعہ تھا کہ کسی طرح سماجی ترقی اور تبدیلی کے اس ملبے سے ماضی کی کچھ روایات اور

قدروں کو بچا لیا جائے۔ یہ قدریں ہر طرف سے حملوں کی زد میں تھیں اور ان کی بقا کی امید کم نظر آتی تھی۔

ان کی شاعری کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان کے نزدیک مسلمان قوم سے بیوفائی کرنے والے خود اسی قوم کے افراد تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ان کے اردگرد' ان کے دیکھتے ہی دیکھتے ایک پوری دنیا ختم ہو رہی ہے اور ختم ہو جانے والی دنیا کی جگہ کسی نئی اور اچھی دنیا نے نہیں لی بلکہ اس کی جگہ بے یقینی اور افراتفری کی کیفیت پیدا ہوئی۔ سب کچھ بھسم ہو رہا ہے' گر رہا ہے' ٹوٹ رہا ہے اور کسمپرسی اور عدم تحفظ اور شدید بے یقینی نے اس خلا کو پر کر دیا ہے جو ٹوٹتی ہوئی تہذیب نے چھوڑا ہے۔ وہ بہت حد تک اس بحران کا ذمہ دار مسلمان قوم و ملت کو ٹھہراتے تھے۔ طنز و مزاح کے پیچھے بہت زیادہ کچھ کھو دینے اور کسی چیز کے مر جانے کا دکھ چھپا ہوا ہے۔

اکبر الہ آبادی کی شاعری کو پڑھ کر معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی دنیا بنانا چاہتے تھے جہاں ترتیب و نظام ہو' بے یقینی نہ ہو اور نظم و نسق ہو۔ پرانے رشتے ناطے قائم رہیں اور یہ دنیا اپنے قابو میں ہو۔ بحران' بیگانگی' اجنبیت اور کسمپرسی نہ ہو۔ ان کا خیال تھا کہ بے یقینی کو دور کرنے کے لئے اور ایک نظم و ضبط سے بھرپور منظم دنیا بنانے کے لئے طاقت' عدم برابری اور اونچ نیچ کے ان رشتوں کو قائم رکھنا ضروری ہے جو مسلمان خاندانوں میں روایتی طور پر پائے جاتے تھے۔ گھر کے رشتے ناطے اگر قائم رہتے اور گھریلو تعلقات اگر نہ بدلتے تو اکبر کے خیال میں ایک استحکام پیدا کیا جا سکتا تھا۔ اور تسلسل کا احساس بھی جس سے بے یقینی کی کیفیت دور ہوتی ہے۔

اکبر چاہتے تھے کہ کچھ ہو جس سے استحکام پیدا کیا جا سکے تاکہ مسلمان معاشرہ منتشر نہ ہو جائے۔ کوئی ایسی چیز جسے مضبوطی سے پکڑا جا سکے اور ٹوٹتے ہوئے ڈھانچوں کو بچایا جا سکے۔ خاندان اور گھر وہ واحد ادارے تھے جنہیں مضبوطی سے اپنی گرفت میں رکھا جا سکتا تھا۔ خاندانی رشتے مانوس تھے' ان میں بیگانگی اور اجنبیت نہیں تھی۔ گھروں میں رشتے ناطے ایک ترتیب سے قائم تھے' درجہ بندی برقرار تھی اور ہر شخص اپنی جگہ اور مقام سے واقف تھا اور اپنی ذمہ داریاں جانتا تھا اور ہر شخص کا اپنا علیحدہ خانہ اور رتبہ تھا۔ اس طرح استحکام پیدا کرنے کے لئے خاندان ایک اہم ادارہ ثابت ہو سکتا تھا۔ اکبر کے خیال میں اگر مسلمان خاندان اور گھر بکھر گئے اور روایتی رشتوں ناطوں کی درجہ بندیوں اور خانوں سے نکل گئے تو

مسلمانوں کی شناخت مٹ جائے گی۔ اگر گھر بھی منتشر ہو گئے تو مسلمانوں کے پاس کچھ نہیں رہے گا کیونکہ باہر کی دنیا میں تو تسلسل اور استحکام ختم ہو چکے تھے اور وہ بے یقینی کا شکار ہو چکی تھی۔

قوم اور مذہب کا رشتہ

اگرچہ اکبر الہ آبادی نے جدید دور کی بیشتر چیزوں کو مسترد کیا' انہوں نے قوم پرستی اور قومیت کے تصور کو اپنایا۔ قوم کے تصور میں کبھی تو وہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کو شامل کرتے ہیں اور کبھی صرف مسلمانوں کو کیونکہ وہ اس تصور کو اسلام سے جوڑتے ہیں۔ یہ رشتہ ان کے چند اشعار سے واضح ہو جاتا ہے جن میں سے ایک دو مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔ ۔

ہرگز اس انجمن کو نہ سمجھو مد قوم
خالی ملے جو ذکر خدا اور رسول سے

اسلام ہی کو بس اپنی ملت سمجھو
بیگانہ روش میں اپنی ذلت سمجھو

اکبر کے کام کا ایک بہت بڑا حصہ قوم کی خستہ حالت پر مبنی تھا۔ وہ مسلمانوں کو ترغیب دیتے تھے کہ ان کی بقا مکمل طور پر مذہب اور دین پر ہے۔ ان کے لاتعداد اشعار میں یہ بات واضح نظر آتی ہے جن میں سے چند مثالیں درج ذیل ہیں۔ ۔

پوچھتے کیا ہو مسلمانوں کا حال
منتشر اجزاء سب ان کے ہو گئے

آ عندلیب مل کے کریں آہ و زاریاں
تو ہائے گل پکار میں چلاؤں ہائے قوم

مذہبی شاخ فقط تیری قومی ہستی
یہ جو ٹوٹی تو نہیں کوئی نشیمن پیدا

ان اشعار میں قوم کی خستہ حالی کا ذکر ہے اور اس کے منتشر ہو جانے پر افسوس ہے۔

ساتھ ہی قوم کو مذہب سے جوڑا گیا ہے جبکہ انگریزوں کے ہاں قوم کا تصور مذہب کے زوال کے بعد مقبول ہوا اور اس نے مذہب کی جگہ لی کیونکہ پہلے لوگ بہشت کے خوابوں کی وجہ سے خود کو ازلی و ابدی مان لیتے تھے' اب قوم کی بقا میں اپنی انفرادی بقا تلاش کر لیتے تھے۔ تیسرے شعر میں اکبر قومی ہستی کو نشیمن سے جوڑتے ہیں۔ اس طرح قومی ہستی کے تصور سے گھر کا تصور مربوط تھا۔ اگر قومی ہستی کو مذہب سے نہ جوڑا گیا تو کوئی گھر نہیں بن سکے گا۔ اس طرح مذہب پر مبنی قومی ریاست کے خواب کی جھلک نظر آتی ہے۔ چونکہ قومی ریاست لبرل یعنی آزادانہ فلسفے پر مبنی ہوتی تھی' اکبر کا خیال تھا کہ مسلمانوں کا گھر مذہبی بنیادوں پر استوار ہونا چاہئے۔

اکبر کا کلام اتنا وسیع ہے کہ اس پر ایک مقالے میں بحث کرنا ناممکن ہے۔ تاہم چند مرکزی خیالات پر تبصرہ کیا جا سکتا ہے خاص طور پر ان خیالات پر جو قوم اور اس کے زوال سے متعلق تھے۔ ان خیالات میں مسلمان معاشرے کے عدم اتحاد پر بہت تنقید ہے اور اس بات پر اظہار افسوس ہے کہ مسلمان آپس میں بٹے ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے لڑ رہے ہیں۔ اس طرح قوم و ملت کمزور ہوتے ہیں۔ ایک عکس جو بارہا ان کی شاعری میں نمودار ہوتا ہے وہ ہے گھر کا تصور' ایک ایسا گھر جو اکٹھا نہیں رہا' جہاں بھائی بھائی سے لڑ رہا ہے۔ اس گھر میں امن و امان نہیں ہے' ناچاقی اور فساد ہے' دشمنی اور کشیدگی ہے۔ یہ ایسا گھر ہے جو ٹوٹ رہا ہے کیونکہ اس کی عورتیں پردے سے باہر نکل آئی ہیں اور سکولوں میں انگریزی تعلیم حاصل کر رہی ہیں' پردے کی رسم ختم ہو رہی ہے اور خاندان کے وہ پرانے رشتے ناطے ٹوٹ رہے ہیں جو کہ ماضی میں گھروں میں اتحاد اور امن پیدا کرتے تھے۔ اکبر کے خیال میں ماضی میں مسلمان گھرانوں میں عورتوں اور مردوں کے علیحدہ خانے اور فرائض ہوتے تھے' انگریز کی آمد سے یہ پرانی دنیا تیزی سے تباہی کی جانب گامزن تھی۔

اکبر الہ آبادی کی شاعری کے مرکزی پہلو

اکبر کے کلام کے چند بنیادی اور مرکزی پہلوؤں کا یہاں مختصراً ذکر کیا جا رہا ہے اور تفصیل باقی کے مطالعے میں بحث کے ساتھ ساتھ آئے گی۔ اکبر الہ آبادی کی سوچ کے بنیادی عناصر یہ ہیں۔ (1) ترقی اور جدت پسندی کی وجہ سے مسلمان قوم زوال پذیر ہے۔ (2) قومی غیرت ختم ہو چکی ہے۔ (3) قومی غیرت کی بقا کا دار و مدار مضبوط اور مردانہ نوجوان

لڑکوں پر ہے۔ (4) پردے کا خاتمہ اور عورتوں کا تعلیم حاصل کرنا اس بات کا ثبوت ہیں کہ قومی غیرت ختم ہو چکی ہے اور مردانگی اسے بچانے سے قاصر ہے کیونکہ خود مردانگی کمزور ہو چکی ہے۔ (5) مسلمانوں کی گھریلو زندگی کو شدید خطرہ لاحق ہے کیونکہ عورتیں پردہ ترک کر کے گھروں سے باہر نکل آئی ہیں۔ (6) مسلمانوں میں فساد اور باہمی تعاون اور دوستی کے فقدان کی وجہ سے گھر اور قوم تباہی کے راستے پر گامزن ہیں۔

ان موضوعات کے علاوہ انیسویں صدی کے بہت سے دیگر تضادات بھی ان کی شاعری میں موجود ہیں مثال کے طور پر روایت کے برعکس جدت' مذہب کے برعکس سائنس' مذہبی نظریہ حیات کے برعکس ڈارون کی انسانی ارتقاء کی تھیوری' ترقی کے برعکس روایتی ڈھانچوں کا استحکام' مغرب کے برعکس مشرق کی اقدار و تہذیب' یورپ کے برعکس ایشیا' بسکٹ کے برعکس شیر مال' پتلون کے برعکس دھوتی' ریلوے کے برعکس اونٹ وغیرہ۔ ان کا طرز بیان مزاحیہ ہے لیکن موضوع سنجیدہ اور ماضی کے طور طریقوں کی بے انتہا خواہش ہے۔ تاہم سب سے زیادہ نمودار ہونے والا موضوع عورتوں کی جدت پسندی' پردے کا خاتمہ اور عورتوں کا تعلیم حاصل کرنا ہیں۔ انہیں بہت فکر تھی کہ عورتیں باہر کی دنیا' یعنی کاروبار سیاست کی دنیا میں قدم رکھ کر اپنی روایتی نسوانیت اور خوبصورتی کھو چکی ہیں۔ اس سے اکبر کا ذہنی اضطراب اور قوم پرستی سے متعلق کشمکش صاف دکھائی دیتے ہیں۔ اس مقالے کے لئے صرف چند اشعار کا انتخاب کیا جائے گا' لیکن اس موضوع پر انہوں نے بہت کچھ تحریر کیا۔

قوم پر نظریاتی حملے اور مردانگی کا زوال

قوم کا زوال اکبر الٰہ آبادی کی شاعری میں قوم کی موت کی صورت میں ابھرتا ہے۔ ایک شعر میں وہ قوم کو ڈوبتی ہوئی ناؤ سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ؎

کپتان اپنی موج میں ہے ہم ہیں ڈوبتے
واللہ قوم پر ہے یہ قومی جہاز بوجھ

ایک اور شعر میں وہ قوم کی تباہی کو موت سے جوڑتے ہیں اور قوم کو ایک لاش سے تشبیہ دیتے ہیں۔ ؎

ہے قوم جسم، سلطنت اس میں ہے مثل روح
جب یہ نہیں تو قوم نہیں بلکہ لاش ہے

ان کے اور بھی متعدد اشعار قوم کی موت سے متعلق ہیں۔ چند اشعار میں وہ قوم کو انسانی جسم سے تشبیہ دیتے ہیں جو کہ مر رہا ہے۔ مثال کے طور پر ان کے دو مصرعے ہیں۔

اب قوم میں زندگی کے آثار نہیں

ایک اور مصرع ہے۔

قوم کو ہی دیکھئے مردہ ہے اور موجود ہے

ایک اور مصرع ہے کہ

جسم بے سر ہے اب ہماری قوم

اکبر کے خیال میں جدت پسندی مسلمان قوم کی روح کو ختم کر رہی تھی۔ قوم روحانی طور پر تباہ ہو رہی تھی۔ ترقی قوم کی بنیادوں کو ہلا رہی تھی۔ خاص طور پر ترقی جب مسلمان عورتوں کو بدل رہی تھی تو قوم کے دم توڑنے کی یہ سب سے بڑی نشانی تھی۔

عورتوں کی آزادی سے قومی غیرت کا خاتمہ

اکبر الہ آبادی نے بہت سے اشعار عورتوں کی پردے سے آزادی اور جدید تعلیم پر لکھے۔ ان کا خیال تھا کہ عورت کی آزادی مسلمان قوم کے زوال اور مردانہ غیرت کے فقدان کی سب سے بڑی علامت تھی۔ ان کے ایک مشہور شعر سے یہ خوف اور دکھ صاف ظاہر ہوتے ہیں۔۔

بے پردہ نظر آئیں کل جو چند بیبیاں
اکبر زمیں میں غیرت قومی سے گڑ گیا
پوچھا جو میں نے آپ کا پردہ وہ کیا ہوا
کہنے لگیں کہ عقل پہ مردوں کی پڑ گیا

ان مزاحیہ اشعار میں قومی غیرت کو پردے کے خاتمے سے واضح طور پر منسوب کیا گیا ہے۔ اکبر کے چند اشعار میں مسلمان عورتوں کے پردے کے خاتمے کو مسلمان مردوں کی کمزوری سے منسلک کیا گیا ہے خاص طور پر اس بات سے کہ اگر مسلمان مرد اب مجاہد نہیں رہا اور اس نے شمشیر کا استعمال چھوڑ دیا ہے تو ظاہر ہے عورتیں کیونکر پردے میں رہیں گی۔

مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں۔ ۔

حرم سرا کی حفاظت کو تیغ ہی نہ رہی
کام دیں گی یہ چلمن کی تیلیاں کب تک

مسلمانوں کی عادت تھی کہ جسمانی اور جنگی طاقت کی پرستش کرتے تھے۔ طاقت' جرات اور شجاعت کے تصورات مسلمانوں میں جنگ اور فتح سے جوڑے جاتے ہیں۔ یہ سوچا جاتا ہے کہ مرد تلواروں سے قوم کی اور قوم کی بیٹیوں اور ماؤں کی حفاظت کرتے ہیں۔ لیکن اب ہندوستان میں انگریز کا غلبہ ہو چکا تھا اور سیاست اور کاروبار کی دنیا میں مسلمان انگریز کے ہاتھوں طاقت کھو بیٹھے تھے۔ اس کے علاوہ وہ انگریزی تعلیم حاصل کر کے اور انگریزی تہذیب و تمدن کے طور طریقے اپنا کے پرانی روایات کی مخالفت کر رہے تھے۔ اکبر کے نزدیک یہ مردانگی کا فقدان تھا اور قومی غیرت کی موت تھی۔ لہذا وہ کہتے ہیں کہ جب مردوں نے تلوار ہی چھوڑ دی ہے تو عورتوں کی عزت اور پردے کو چلمن کی تیلیاں کیونکر حفاظت دیں گی۔ اس لئے فرنگیوں کی فتح کے باعث اب مسلمان حرم کی پاسبانی نہیں کر سکتے اور عورتوں کی حفاظت ان کے ہاتھ میں نہیں رہی۔ باہر کی دنیا کی بے غیرتی اور خطرے کے خلاف اب صرف چلمن کی تیلیاں رہ گئی ہیں جو کب تک باہر کی ناپاک دنیا سے حرم کی نگرانی کریں گی۔ اکبر کو خوف تھا کہ اگر مرد مرد ہی نہیں رہے تو عورتوں کو قابو میں کب تک اور کیسے رکھیں گے۔ چلمن کی تیلیاں تو اتنی مضبوط نہیں ہوتیں کہ حرم کی حفاظت کر سکیں۔ مسلمانوں کی قومی شاعری میں شمشیر اکثر مسلمانوں کی فتح اور برتری کی علامت کے طور پر دکھائی جاتی ہے اور اسے گھر اور قوم کی حفاظت کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اکبر الٰہ آبادی کے ایک اور شعر میں تلوار کے غائب ہو جانے اور عورتوں کے باہر نکل آنے پر افسوس کا اظہار ہے۔ ۔

شمشیر و زن کو اب نئے سانچے میں ڈھالئے
شمشیر کو چھپایئے' زن کو نکالئے

اس مزاحیہ شعر میں شمشیر اور زن' دونوں مردانہ غیرت کی نشانیاں' جگہ بدل لیتی ہیں۔ شمشیر اندر چلی جاتی ہے اور عورت باہر نکل آتی ہے۔ اکبر کے اس شعر سے

اندازہ ہوتا ہے کہ وہ زن کے (عورت کے) پردے سے نکل آنے اور مردانگی کے کم ہو جانے پر کس قدر مغموم تھے۔ مسلمانوں میں مردانگی کا نہ رہنا ان کے لئے بے حد تکلیف دہ تھا اور اس فقدان کا سب سے بڑا ثبوت یہ تھا کہ اب مسلمان مرد اپنی عورت کو پردے کے کنٹرول میں نہیں رکھ سکتا تھا۔ اب وہ حرم کو باہر کی دنیا کے اثرات سے نہیں بچا سکتا تھا۔

اکبر الٰہ آبادی کا خیال تھا کہ نوآبادیاتی جدت پسندی کے مسلمان مردوں پر مضر اثرات تھے کیونکہ وہ انہیں نامرد بنا رہی تھی۔ اب مغل سلطنت' جو کہ شمشیر کی طاقت سے جیتی گئی تھی' ختم ہو چکی تھی اور یہی سلطنت مسلمانوں کی عظمت کی غمازی کرتی تھی۔ اکبر الٰہ آبادی کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی بقا اب صرف عورتوں کے جسم پر پردہ ڈالنے میں تھی۔ ان کے مطابق پردے کے بغیر مسلمان نظریاتی' اخلاقی' روحانی' جسمانی اور ہر طرح سے تباہ ہو سکتے تھے۔ انہیں اب تک صرف پردے نے بچائے رکھا تھا۔ بقا کی اس فکر کا وہ اپنے ایک اور شعر میں اظہار کرتے ہیں۔ ۔

پردے نے میاں ہم کو بنا رکھا ہے اب تک
بگڑی ہوئی حالت ہے مگر بات بنی ہے

اکبر الٰہ آبادی کو اس بات پر بہت افسوس تھا کہ جدت پسندی اور ترقی کی وجہ سے مسلمان عورتوں کو حرم سے باہر نکالا جا رہا تھا اور یہ غیروں اور پرائیوں کی نظروں میں آ رہی تھیں۔ فرنگی اور ہندو مرد اب انہیں دیکھ سکتے تھے جو کہ بہت شرم کی بات تھی اور ان کے نزدیک دین کے خلاف تھی۔ وہ اس آزادی کا ذمہ دار مسلمان مردوں کو ٹھہراتے تھے خاص طور پر وہ جو کہ جدت پسندی سے متاثر ہو کر عورتوں کو پردے اور حرم سے نکال رہے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ جدید تعلیم مسلمان معاشرے کی اخلاقی جڑوں کو کمزور کر دے گی۔ وہ اس بات پر بہت رنجیدہ تھے کہ مسلمان مردوں کو شرم نہیں آتی کہ ان کی بیویاں اور بیٹیاں پردے کے بغیر کھلم کھلا گھومتی پھرتی ہیں۔ یہ عورتیں اب نوآبادیاتی ریاست کی نظر میں آ چکی تھیں۔ مسلمان مردوں کی نئی تہذیب میں دلچسپی پر طنز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔ ۔

خدا کے فضل سے بی بی میاں دونوں مہذب ہیں
حجاب اس کو نہیں آتا انھیں غصہ نہیں آتا

اکبر کے خیال میں عورتوں کو دوسروں کی نظروں سے روپوش رکھنا بزرگوں کی اعلیٰ سوچ کا نتیجہ تھا اور ان روایات کو برقرار رکھنا چاہئے تھا۔ وہ پردے اور حرم دونوں کو مسلمان معاشرے کے لئے اہم سمجھتے تھے۔ وہ کہتے ہیں کہ ۔

حفظ عصمت بھی سہی لیکن یہ پردہ ہند میں
مسلموں کی جاہ و شان و تمکنت کی بات تھی
خون میں غیرت رہی باقی تو سمجھے گا کبھی
خوب تھا پردہ نہایت مصلحت کی بات تھی

اکبر کے نزدیک مسلمانوں کی شان و عظمت عورتوں کے پردہ کرنے میں تھی۔ پردے کے ختم ہو جانے کا مطلب تھا کہ مسلمانوں کی شان و شوکت اور عظمت' غیرت اور انا فنا ہو جائیں گے۔ مسلمانوں کی قومیت کا تقاضا تھا کہ عورتوں کو دوسروں کی نظروں سے بچا کر رکھا جائے۔ عورتوں کو نظروں سے اوجھل کرنے سے ہی مسلم قومیت واضح ہوتی تھی' نظر آتی تھی اور نمایاں ہوتی تھی۔ عورتوں کو ہندوستانی مسلمان قومیت میں داخل کرنے کا طریقہ صرف یہ تھا کہ مردانہ اور جارحانہ قومیت کی علامتوں کو سختی سے اپنایا جائے۔ اکبر عورتوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ ان کی اپنی شان و شوکت اور عظمت پردے کو برقرار رکھنے میں ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ ۔

تمکین اک نشان ہے عصمت کی آن کا
پردہ بس اک ظہور ہے عورت کی شان کا
شوخی مغرب کے خریدار ہیں بہت
گاہک مگر خدا ہے حیا کی دوکان کا

پردے کو اکبر مذہبی فرائض میں شامل کرتے تھے۔ ان کے خیال میں یہ خدا کا حکم تھا۔ مسلمانوں کی قومیت کی خاطر پردہ دین کا تقاضا تھا لیکن جو زبان اکبر استعمال کرتے ہیں وہ سراسر بازار کی زبان ہے' تجارت کی زبان ہے۔ یعنی خدا کو شرم و حیا کی دوکان کا گاہک کہا گیا ہے۔ قومیت کے جذبے کے اندرونی تضادات یوں واضح ہوتے ہیں کہ

ایک طرف تو غیر مسلم خواتین کے پردے کو استعمال نہ کرنے کو اس کی کمتری کی نشانی کہا گیا ہے' دوسری طرف مشرق کی عورت سے خطاب کرتے ہوئے وہ منڈی کی زبان میں بات کرتے ہیں۔ یہاں سے قوم پرستوں کا المیہ صاف نظر آتا ہے۔ ایک طرف ہر اس چیز کو مسترد کرنا تھا جو کہ مغرب سے منسلک کی جاتی ہے' لیکن دوسری طرف منڈیوں میں مغرب کے اور دوسرے افراد سے مقابلہ بھی کرنا ہے۔ یہ تضاد بہت سے قوم پرستوں کی سوچ کا حصہ تھا۔ ان کی زبان اور استعاروں میں بھی یہ بات نمایاں طور پر رچ چکی تھی کہ ایک طرف مغرب کی ہر بات کو مسترد کرتے تھے اور دوسری طرف مغرب ہی کے بنائے ہوئے جدید نظام کی تقلید کرتے تھے۔

اکبر کے نزدیک وہ افراد جو پردہ ختم کرنے کے بارے میں بات کرتے تھے' مسلمان معاشرے کی دھجیاں اڑا رہے تھے اور اسے تباہ و برباد کر رہے تھے۔ یہ احساس اکبر اپنے کئی اشعار میں ظاہر کرتے ہیں۔۔۔

مرد جنٹلمین ہو کر پار ہے جب عروج
بیبیاں پھر گھر میں رنج و کسمپرسی کیوں سہیں
مطمئن رہئے نہ رہ جائے گا عورت کا حجاب
چادر قومی کی آخر کھلتی جاتی ہیں تہیں

ایک اور شعر میں اکبر اسی قسم کے خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔۔۔

تمہیں سے اٹھ گیا مردی کی شرم کا پردہ
تو پھر بقائے حجاب رخ زناں کب تک

چنانچہ اکبر الہ آبادی کی نظر میں جوں جوں مرد مردانگی کھو رہے تھے اور جینٹلمین بن رہے تھے' عورتیں پردے اور حرم سے آزاد ہو رہی تھیں۔ مرد مرد نہیں رہے تھے اور اس کے نتیجے میں عورت عورت نہیں رہی تھی۔ مردوں کی مردانگی چلے جانے سے اور عورتوں کی نسوانیت و حیا کم پڑ جانے سے پوری قوم بے پردہ ہو گئی تھی کیونکہ قومی چادر کی تہیں کھلنے لگی تھیں۔ قوم بطور زن برہنہ ہو گئی تھی کیونکہ مرد بہت زیادہ مہذب ہو گئے تھے' اس حد تک کہ نہ عورت کا تحفظ کر سکے اور نہ قوم کا۔ یہاں صنفی تصورات کا زبردست استعمال ہے جس سے اکبر یہ ثابت کرتے ہیں کہ قوم زوال پذیر

ہے، ننگی ہو چکی ہے کیونکہ مرد مرد نہیں رہے اور عورت عورت نہیں رہی۔

برہنگی کا تصور اکبر کی شاعری میں بارہا ابھرتا ہے۔ خاص طور پر جب وہ عورتوں کے بارے میں لکھتے ہیں۔ ایک شعر میں وہ روایتی غزل کے ایک عام تصور شمع کو استعمال کرتے ہیں اور اس کے فانوس کو پردے سے تشبیہ دیتے ہیں۔۔

نور اسلام نے سمجھا تھا مناسب پردہ
شمع خاموش کو فانوس کی حاجت کیا ہے

ان کے نزدیک قوم کی عورتوں کا پردہ اٹھ جانا ایسے ہی تھا جیسے کسی شمع پر فانوس نہ ہو۔ ان کے نزدیک بے پردہ خواتین ایک بجھی ہوئی شمع کی طرح تھیں جنہیں فانوس کی ضرورت نہیں تھی۔ اکبر کے خیال میں مسلمان قوم کی خصلت صرف پردے سے ہی ظاہر ہو سکتی تھی۔ وہ لکھتے ہیں کہ :۔

جب تک ہم میں ہے قومی خصلت باقی
بے شک ہم میں ہے پردے کی ضرورت باقی

اکبر الٰہ آبادی نہ صرف ان اصلاح پسندوں کے مخالف تھے جو پردے کی رسم ختم کرنا چاہتے تھے، بلکہ وہ ان عورتوں پر بھی کڑی تنقید کرتے ہیں جو پردہ ترک کرنا چاہتی تھیں۔ ان کے خیال میں بے پردہ خواتین کی شرم و حیا ختم ہو چکی تھی۔ پردے کا خاتمہ مسلمان قوم کے مردوں کی نامردی کی علامت تھی۔ وہ نہ صرف سلطنت مغلیہ کھو چکے تھے بلکہ اپنی عزت و غیرت بھی پامال کر چکے تھے۔ نہ ان میں غیرت رہی تھی اور نہ شرم۔ ترقی اور جدت پسندی کے نام پر مسلمان معاشرے کی شناخت کا خاتمہ ہو رہا تھا۔ وہ حدود' پردے کی حدود جو مسلمان مرد نے اپنی عورت کے گرد بنا رکھی تھیں ریت کے گھروندوں کی طرح ٹوٹ رہی تھیں۔ اس طرح مردانگی کا زوال واضح طور پر نظر آ رہا تھا۔ مسلمان مرد اپنی شناخت اور خصلت کی بقا کے قابل نہیں رہا تھا' اپنی نجی اور گھریلو زندگی کی حفاظت کرنے کے لائق نہیں رہا تھا۔ گھر ننگا ہو چکا تھا اور غیر کی نظروں میں آ چکا تھا اور اس عمل کو ترقی کا نام دیا جا رہا تھا۔ اکبر کے نزدیک یہ قومی موت تھی اور وہ آزادانہ فلسفے کے شدید مخالف تھے جو اس قسم کی آزادی کا مطالبہ پیدا کر رہا تھا۔ ان کے خیال میں جدید فلسفہ آزادی نہیں بلکہ ایک نئی طرز کی غلامی پیدا کر رہا تھا۔ ایک شعر میں وہ لبرل (Liberal) یعنی آزادانہ فلسفے سے جڑی

ہوئی مردانگی پر طنز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :۔

دکھائی فلسفہ مغرب نے وہ جوانمردی
کہ پردہ کھل گیا اس قوم میں زنانوں کا

اس شعر سے جو عکس ذہن میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ سامراجی حکمران مسلمان عورتوں کو، مسلمانوں کی قوم کا پردہ اٹھا کر اسے بے نقاب کر رہے ہیں۔ اس طرح غیروں، یعنی سامراجی حکمرانوں کی نظر مسلمانوں کی گھریلو زندگی پر جا پڑتی ہے اور وہ ان کی خاندانی زندگی کے اندر جھانک سکتے ہیں۔ انگریز اپنے آزادانہ فلسفے کے زور پر مسلمانوں کے مقدس احاطے میں گھس آیا ہے۔ اکبر کی اصلاح پسندوں اور جدت پسندوں پر تنقید سے ان کے مردانگی سے متعلق خوف بہت واضح طور پر ان کی شاعری میں دکھائی دیتے ہیں۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں میں مردانہ صفات کا شدید فقدان تھا اور اس وجہ سے ہندوستان کا مسلمان معاشرہ بحران سے دوچار تھا۔ ایک اور شعر میں وہ کہتے ہیں کہ :۔

ناز کیا اس پہ جو بدلا ہے زمانے نے تمہیں
مرد وہ ہیں جو زمانے کو بدل دیتے ہیں

سر سید احمد خان جیسے اصلاح پسند اس بات پر فخر کرتے تھے کہ انہوں نے جدید اور [illegible] کیا۔ لیکن اکبر کے خیال میں دنیا کو بدل دینا مردانگی تھی نہ کہ خود بدل جانے۔ مسلمان تبدیلی لانے کے بجائے خود تبدیلی کا نشانہ بن گئے تھے۔ اس طرح وہ مردانگی کے بجائے نسوانیت کا مظاہرہ کر رہے تھے۔ کیونکہ وہ خود بدل گئے اور حالات کو نہ بدل سکے جو کہ عورتوں سے امید کی جاتی ہے۔ حکمرانوں اور فاتح انگریزوں کی اقدار کو اپنا کر مفتوح مسلمانوں نے غیر متحرک صورت اختیار کر لی تھی۔ اس طرح ان کی صورتحال عورتوں سے مشابہت رکھتی تھی کیونکہ عورتوں سے توقع کی جاتی ہے کہ وہ خود کو بدل لیں اور غیر متحرک ہوں جبکہ مردوں سے متحرک اور فعال ہونے کی توقع کی جاتی ہے۔ اس طرح فاتح اور مردانہ انگریز کے سامنے مفتوح مسلمان کمزور اور نسوانی ہو چکے تھے۔ فاتح انگریز مسلمانوں پر اپنا قانون، اپنے قوائد و ضوابط، اپنی تعلیم اور اپنی طاقت و ثقافت مسلط کر رہے تھے۔

مفتوح ذہنیت اور وہ ذہنیت جو کہ خود پر ایک یلغار محسوس کر رہی ہو، صنفی استعاروں میں بات کرتی ہے۔ شکست خوردہ ہونے کا احساس خود کو صنفی زبان میں ڈھال لیتا ہے۔

صنفی سوچ میں مردانہ اور زنانہ خانے قطعی طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کر ٹوٹ جاتے ہیں اور عورتوں اور مردوں کے مختلف کردار طے کرنے کی ضرورت بڑھ جاتی ہے۔ شکست خوردہ ذہنیت مردانہ مرد اور نسوانی عورتوں کی خواہاں ہوتی ہے اور "مردانہ خواتین" اور "زنانہ مردوں" سے نفرت کرتی ہے۔ اکبر کے خیال میں اصلاح' تبدیلی اور جدت کی وجہ سے مردانہ مردوں اور زنانہ عورتوں کے بالکل برعکس زنانہ مرد اور مردانہ عورتیں پیدا ہو رہی تھیں۔ اکبر لکھتے ہیں کہ :۔

قومی ترقیوں کی زمانے میں دھوم ہے
مردانے سے زیادہ زنانے میں دھوم ہے

اکبر کے خیال میں مردانہ صفات میں دلیری' بہادری' جرات مندی اور شجاعت شامل ہیں یعنی تمام ایسی خوبیاں جو جنگ و جدل میں کام آتی ہیں۔ دنیا کو بدلنے کی صفت مردانہ ہے اور خود بدل جانا بزدلی کی نشانی ہے۔ انہیں بہت تشویش تھی کہ مسلمان عورتوں کا پردہ ختم ہو رہا ہے اور مردوں کو کوئی فکر ہی نہیں ہے۔ اور جتنا مسلمان مرد نامرد ہو چکا تھا' اتنا ہی انگریز فاتح حکمران مردانگی' بہادری' دلیری اور شجاعت کا مظاہرہ کر رہے تھے۔ انہوں نے دنیا بدل دی تھی اور مسلمانوں کے گھروں کے اندر تک رسائی حاصل کر لی تھی۔ مفتوح قوم کی شکست اس بات میں تھی کہ اس نے زنانہ صفات اختیار کر لی تھیں۔ ایک شعر میں اکبر اس بات پر افسوس کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :۔

عہدہ دیتے ہیں' سند دیتے ہیں' زر دیتے ہیں
خانساماں وہ مجاہد کو بھی کر دیتے ہیں

اس شعر میں مجاہدوں نے اپنی مردانہ صفات عہدے اور زر کی خاطر فروخت کر دی ہیں۔ خانساماں بن جانا عورت ہونے کے برابر ہے۔ کیونکہ عام طور پر کھانا پکانے کا کام نسوانی سمجھا جاتا ہے۔ ایک صحیح اور اصل مرد کو زیب نہیں دیتا کہ وہ کھانا پکائے۔ چنانچہ مفتوح مرد' اکبر کی نظر میں زنانہ ہو چکا تھا۔ یہ نسوانیت سب سے زیادہ اصلاح پسندوں اور جدت پسندوں میں تھی جو نازک طرز کی جدوجہد کر رہے تھے مگر مردانہ جنگ نہیں لڑ رہے تھے۔ ایک شعر میں وہ جدید زمانے کے مردوں کا مذاق اڑاتے ہوئے لکھتے ہیں کہ :۔

ٹھونکتے تھے مرد میدان ہی کی پیٹھ پر
اب ریزولیوشن پر جے ہونے لگی

ہندوستان میں آزادی کی جدوجہد سیاسی محاذ پر لڑی جا رہی تھی اور آئے دن اجلاس ہوتے تھے جن میں قراردادیں منظور ہوا کرتی تھیں۔ انگریزوں سے آزادی تلوار سے حاصل نہیں کی گئی تھی۔ اکبر کے نزدیک یہ بھی کمزوری اور نسوانیت کی نشانی تھی۔ چنانچہ جو صفات مردانہ نہیں سمجھی جاتی تھیں' انہیں زنانہ تصور کر لیا جاتا تھا۔ اکبر کے ایک شعر سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ جن صفات کو مردانہ نہیں سمجھتے تھے' انہیں وہ شیطانی صفات قرار دیتے تھے۔ اس طرح نسوانی اور شیطانی صفات ایک ہی ہو جاتی ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ :

مکر و فریب و ظلم یہ سب اس میں ہے مگر
شیطان میں دلیری و مردانگی نہیں

اس شعر میں شیطان میں دلیری و مردانگی نہیں ہے' لہٰذا' اس کی مکر و فریب کی صفات نسوانی ہیں۔ لہٰذا عورتوں کو جھوٹ اور دھوکے سے منسوب کر دیا گیا ہے۔ یہ ایک دلچسپ مشابہت ہے کیونکہ اکبر ترقی کو بھی شیطانی عمل تصور کرتے تھے۔ اسی لئے انہیں دکھ تھا کہ ترقی کے بارے میں عورتیں مردوں سے بھی زیادہ خوش نظر آتی ہیں۔ نہ مردوں اور نہ عورتوں کو قوم سے کوئی لگاؤ ہے۔ مردانگی کا مفہوم اکبر کے نزدیک یہ تھا کہ نہ صرف طاقت اور دلیری ہو بلکہ عورتوں کو پردے اور حرم میں چھپا کر رکھنے کی جرات ہو۔ باہر کی دنیا سے عورتوں کو بچا کر رکھنے کی طاقت ہو۔ چنانچہ ایک سچا مرد وہ تھا جو ترقی اور جدت کو مسترد کر سکتا تھا۔ جو عورتوں کی تعلیم اور پردے کے خاتمے کی مخالفت کر سکتا تھا۔

جو عورتیں آزادی' تعلیم اور پردے کا خاتمہ چاہتی تھیں وہ شیطان کی ساتھی تھیں اور شیطان ترقی کی شکل لے کر انہیں اکسانے اور بھڑکانے پر تلا ہوا تھا۔ وہ ترقی کا سانپ بن کر ان کے ذہنوں کو خراب کر رہا تھا۔ لہٰذا صنفی تفریق اور خاص طور پر مردانگی کی کمی کا موضوع اکبر الٰہ آبادی کی شاعری میں بارہا ابھرتا ہے۔ مردانگی کا کام یہ تھا کہ غیر ملکی حکمرانوں سے نجی زندگی کو بچا کر رکھنا اور عورتوں کی تعلیم و تربیت کو روایت اور قدامت پرستی کے دائرے میں قید رکھنا۔

مسلمانوں کی گھریلو زندگی کا انتشار

اکبر کی سوچ کے مطابق مردانگی میں کمی کے باعث مسلمان خاندانوں اور ان کی گھریلو

زندگی کو شدید خطرہ لاحق ہو گیا تھا۔ مسلمانوں کی گھریلو زندگی کا دار و مدار درجہ بندی اور خاندان میں ہر شخص کے اس کے مقام اور رتبہ کے لحاظ سے علیحدہ کاموں اور ذمہ داریوں پر تھا۔ مسلمان خاندانوں کی بقا اس میں تھی کہ خواتین اپنا روایتی کردار ادا کریں اور مرد اپنا روایتی کردار سرانجام دیں۔ مسلمان قوم کا انحصار مضبوط اور مستحکم مسلمان خاندانوں پر تھا۔ ان خاندانوں میں مسلمانوں کی روایات' اقدار اور عقائد کی بقا کا تحفظ ہوتا تھا اور اگلی پود تک مسلمانوں کی روایات پہنچائی جاتی تھیں۔ اکبر الہ آبادی کے خیال میں مردانگی کی کمی' پردے کے خاتمے اور عورتوں کی تعلیم کی وجہ سے مسلمان معاشرہ انتشار کا شکار ہو رہا تھا۔ اس معاشرے میں بدامنی' بدنظمی اور بے ترتیبی پھیل رہی تھی۔ مسلمان خاندانوں کا طرز زندگی بدل رہا تھا کیونکہ مردوں کا روایتی و اعلیٰ درجہ کم ہوتا جا رہا تھا اور عورتیں اپنے روایتی گھریلو کاموں کو چھوڑ کر پڑھنے لکھنے کے لئے چلی جاتی تھیں۔ اس طرح مسلمان خاندانوں کا روایتی ڈھانچہ ٹوٹ رہا تھا۔ خاص طور پر مردوں کی روایتی عزت و آبرو خطرے میں تھی جس کی وجہ سے مسلمان خاندانوں میں کشیدگی اور ناچاقی بڑھ رہی تھی۔ اگر گھر مضبوط نہ رہے تو معاشرہ مضبوط نہیں رہے گا' اگر مسلمان معاشرہ کمزور ہو گیا تو مسلمان قوم کی بقا کو خطرہ تھا۔ یہ تھی اکبر الہ آبادی کی سوچ۔

اکبر الہ آبادی کے خیال میں اس دور کے دوسرے قوم پرستوں کی طرح گھریلو امن و امان اور استحکام کی ذمہ داری بنیادی طور پر عورتوں کی تھی۔ خواتین کا فرض تھا کہ گھر میں جھگڑا اور لڑائی نہ کریں اور فساد سے گریز کریں۔ ان کی شاعری کے کچھ حصوں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اکبر لڑائی جھگڑے اور فساد کی جڑ عورت کو قرار دیتے تھے۔ ایک شعر میں وہ فرماتے ہیں کہ :

زن' زمین' زر تو ہے فساد کا گھر
لیکن اتنا کہوں گا اے اکبر
زن منکوحہ و شریف و غریب
کیا عجب ہے جو کرے امن نصیب

اکبر کے بہت سے اشعار میں یہ تاثر پیدا کیا گیا ہے کہ لڑائی' جھگڑا' عدم اتحاد' فساد' بدامنی اور مردانہ کمزوری کی بنیادی وجہ عورتیں ہیں۔ عورتیں ہی فساد اور جھگڑا کرتی ہیں۔

اگر وہ گھر میں سکون و آرام فراہم کریں اور لڑائی جھگڑے سے گریز کریں تو مرد اتنے کمزور نہ ہوں کہ باہر کے مسائل سے مقابلہ نہ کر سکیں۔ اکبر کے مطابق ایک مرد کو دو چیزیں کمزور کرتی ہیں' ایک عورت اور دوسرا بیٹے۔ وہ لکھتے ہیں کہ :۔

پیدا ہے غلامی زن و فرزند کے دم سے
پرواہ نہ ہو ان کی تو پھر آزاد بشر ہے

چنانچہ اکبر کا خیال تھا کہ عورتوں اور بچوں کی وجہ سے مسلمان غلامی کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ یہ نہ ہوں تو انسان آزاد ہے۔ یہاں کچھ تضاد نظر آتا ہے کیونکہ ایک طرف تو اکبر کے خیال میں مضبوط خاندان اور خاص طور پر بیٹے مسلمان قوم کی مضبوطی کے لئے ناگزیر تھے' لیکن دوسری طرف خاندان ہی کی وجہ سے مرد مسلمان کمزور تھا کیونکہ اسے کنبے کی پرواہ نہ ہوتی تو وہ جو مرضی ہے کر لیتا۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اکبر کے اندر خاندان کے بارے میں کچھ کشمکش تھی۔ وہ اسے مضبوطی اور کمزوری دونوں ہی کی وجہ گردانتے تھے۔

اکبر کے مطابق عورتوں کو گھریلو امن و امان رکھنا چاہئے تاکہ مرد حضرات باہر کی دنیا کی بے یقینی اور انتشار سے مقابلہ کر سکیں۔ ایک پرسکون گھر ان کے نزدیک مردوں کو تقویت اور طاقت پہنچاتا ہے جس سے وہ کاروبار اور سیاست کی دنیا میں مضبوط ہوتے ہیں۔ گھریلو سکون اور امن و امان کی ضرورت انیسویں صدی کے تمام قوم پرستوں میں کثرت سے نظر آتی ہے۔ ان کے بہت سے اشعار اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ عورتوں کی تعلیم' پردے کے خاتمے اور عورتوں کے گھر سے باہر کی دنیا میں قدم رکھنے سے کس طرح گھریلو زندگی بری طرح متاثر ہو رہی ہے۔ ان میں سے چند مثالیں درج ذیل ہیں۔ ۔

تعلیم کی خرابی سے ہو گئی بالآخر
شوہر پرست بیوی پبلک پسند لیڈی

بہرہ وہ بنا کیمپ میں' یہ بن گئیں آیا
بی بی نہ رہیں جب تو میاں پن بھی سدھارا

دونوں جو کبھی ملتے ہیں گاتے ہیں یہی مصرعہ
آغاز سے بدتر ہے سر انجام ہمارا

شوہر افسردہ پڑے ہیں اور مرید آوارہ ہیں

بیبیاں اسکول میں ہیں' شیخ جی دربار میں

ترقی کی نئی راہیں جو زیر آسمان نکلیں
میاں مسجد سے نکلے اور حرم سے بیبیاں نکلیں

اس سے بی بی نے فقط اسکول کی ہی بات کی
یہ نہ بتلایا کہاں رکھی ہے روٹی رات کی

کیا گزری جو اک پردے کی عدو رو رو کے پولیس سے کہتے تھے
عزت بھی گئی' دولت بھی گئی' بی بی بھی گئی' زیور بھی گیا

نہ روؤں کس طرح غربت میں دل کھول کر اپنا
حجاب اب ہے یہاں کس کا نہ شمشیر اپنی نہ گھر اپنا

جب تک ہم میں ہے قومی خصلت باقی
بیشک ہم میں ہے پردے کی ضرورت باقی

پردہ در کی رائے سن کر بیبیاں کہنے لگیں
اب ہمارے وارث ایسے ہی نگوڑے رہ گئے

پردے کا مخالف سنا تو بول اٹھیں بیگم
اللہ کی مار اس پہ علی گڑھ کے حوالے

اپنی اسکولی بہو پر ناز ہے ان کو بہت
کیمپ میں ناچے کسی دن ان کی پوتی تو سہی
اپنی دھن میں آبرو کی کچھ نہیں پرواہ انہیں
نذر معجون ترقی ہو یہ موتی تو سہی

کر لیا بی بی نے ان کی انٹرنس اس سال پاس
والدہ صاحب تو ہیں خاموش لیکن خوش ہیں ساس

شیخ صاحب ہی کا ہے بزم میں کیا رعب و وقار

دونوں کے دشمن ہیں۔ مسلمان معاشرے کے اندرونی اور بیرونی انتشار کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ قوم کو بھائی چارے سے منسوب کیا جاتا ہے اور یہی سوچا جاتا ہے کہ ایک قوم کے افراد ایک دوسرے سے خون کے رشتوں میں جکڑے ہوئے ہیں۔ اس لئے یہ رشتے ازلی اور ابدی ہیں۔ عورتوں کی ذمہ داری ہے کہ خون کے رشتوں کو ایک رکھیں اور بھائیوں اور خاندانوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے بچائیں۔ گھر اور کنبے مسلمان قوم کا آخری قلعہ ہیں' انہیں بچا کر رکھنا بے حد ضروری ہے۔ ابھی غیر ملکی حکمران گھروں اور خاندانوں تک نہیں پہنچ پائے لیکن اگر ان کی حفاظت نہ کی گئی تو وہ گھروں کے اندر پوری طرح داخل ہو جائیں گے۔ خاندانوں کے تمام رشتے ناطے' اپنی تمام تر درجہ بندیوں اور پابندیوں کے ساتھ قوم کی بقا کے لئے ناگزیر ہیں۔ گھروں کی اونچ نیچ کو قائم رکھنا اہم ترین کام ہے تاکہ مسلمانوں کی ذات و شناخت نہ مٹ جائے۔

بقا کے اس عمل میں عورتوں کی روایتی تشکیل ناگزیر ہو جاتی ہے۔ عورتوں کے مقام کا تعین کر دیا جاتا ہے' انہیں مخصوص کارروائیوں تک محدود کر دیا جاتا ہے اور ان کے کام اور سماجی کردار کو ان حدود میں بند کر دیا جاتا ہے جو قوم پرستی کی سوچ کے تحت موزوں ہوں۔ عورتوں کا ان حدود کو پار کرنا قوم پرستوں کے لئے شدید اضطراب کا باعث بنتا ہے۔ عورتوں کو گھریلو کاموں اور ممتا کے کردار تک محدود کر دیا جاتا ہے۔ ان کی دوسری سرگرمیاں' مثال کے طور پر پڑھنا لکھنا یا باہر کی دنیا کے کاروبار میں حصہ لینا ثانوی حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور قوم پرستی کی قدروں کے خلاف سمجھا جاتا ہے خاص طور پر جب قوم پرستی کا جواز مذہب سے

که خواتین کو ہو پبلک میں وقعت کی امید
نعرے تحقیر کے ہوئے اس پر یاروں میں بلند
لڑکیاں بول اٹھیں خود بہ طریق تائید

دور تہذیب میں پریوں کا ہوا دور نقاب
ہم بھی اب چاک گریباں کو سیئے لیتے ہیں

پھاڑے مغرب نے نقاب نسواں
مشرق نے تو آنکھ اپنی سی لی

ان تمام اشعار سے اکبر کے دل کا خوف و خطرہ نظر آتا ہے۔ پردہ ختم ہو رہا ہے، لڑکیاں پبلک میں نکل رہی ہیں، سکول جا کر انگریزی تعلیم حاصل کر رہی ہیں، مسلمان خاندانوں کی وہ زندگی نہیں رہی، عورتوں کو شوہر اور گھر کی پرواہ نہیں رہی، مغربی تہذیب اور ترقی کی وجہ سے مسلمانوں کے تہذیب و تمدن کی دھجیاں اڑائی جا رہی ہیں، مرد کمزور ہو رہے ہیں اور قوم کی بقا خطرے میں ہے۔ یہ تمام اجزاء اکبر کی قوم پرست شاعری کے مرکزی خیالات ہیں۔ وہ مغرب کی تقلید کی پرزور مخالفت کرتے ہیں اور بظاہر طنزیہ انداز کی تہہ میں بہت درد چھپا ہے کہ پرانی روایات ختم ہو گئی ہیں اور نئی روشنی نئی پود کو خراب کر رہی ہے۔ گھر کا ٹوٹنا معاشرے کا ٹوٹنا ہے اور معاشرے کا ٹوٹنا قوم کا ٹوٹنا ہے۔

اکبر مسلمان معاشرے کے عدم اتحاد اور یکجہتی کی کمی کے باعث بھی بہت پریشان تھے اور ان کے خیال میں یہ عدم اتحاد بھی جدید سوچ کا نتیجہ تھا۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ:۔

حریفوں سے لگاوٹ کرتے ہیں آپس میں لڑتے ہیں
یونہی بربادیاں آتی ہیں یونہی گھر بگڑتے ہیں
خوشامد کرتے ہیں غیروں کی اور آپس میں لڑتے ہیں
یونہی بربادیاں آتی ہیں یونہی گھر بگڑتے ہیں

ان اشعار میں گھر اور قوم کو ایک ہی سا تصور کیا گیا ہے۔ "گھر بگڑتے ہیں" سے مراد ذاتی اور نجی گھر بھی ہے اور قومی گھر بھی اور بربادیاں دونوں ہی کی ہو رہی ہیں۔ لڑائی جھگڑا

مواد پر مکمل قابو ہونا چاہئے۔ طریقہ تدریس اور مواد پر کڑی نظر رکھنا ضروری ہو گیا۔ اکبر الٰہ آبادی نے بھی دوسرے قوم پرستوں کی طرح عورتوں کی تعلیم کو قبول تو کر لیا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس تعلیم کے مقاصد اور مواد پر قدامت پرستوں اور روایت پسندوں کا قبضہ ہو۔ انہوں نے عورتوں کی تعلیم کے موضوع پر بے شمار نظمیں اور اشعار لکھے جس میں اس عمل کو برا بھی کہا لیکن جب یہ ناگزیر ہو گیا تو اس کے مواد کے بارے میں تلقین کی۔

اکبر کے خیال کے مطابق عورتوں کی تعلیم گھریلو کاموں کی بہتر کارکردگی پر ہونی چاہئے اور خاص طور پر بچوں کی نگہداشت کو بہتر بنانے اور شوہر کی بہتر خدمت کے لئے ہونی چاہئے۔ انہوں نے انتباہ کیا کہ ہرگز عورتوں کی تعلیم قوم یا باہر کی دنیا کے کاموں کے لئے نہیں ہونی چاہئے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:۔

کون کہتا ہے تعلیم زناں خوب نہیں
ایک ہی بات یاں کہنا ہے حکمت کو
دو اسے شوہر و اطفال کی خاطر تعلیم
قوم کے واسطے تعلیم نہ دو عورت کو

عورتوں کی تعلیم کا مقصد اکبر کے نزدیک بہتر مائیں اور بیویاں بنانا تھا۔ قوم مردوں کے لئے تھی اور اس کا تجارتی اور سیاسی کاروبار مردوں کے ہاتھوں میں تھا۔ اس لئے عورتوں کو اس سطح پر لانا غیر موزوں قرار دیا گیا۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ عورت کو قوم کے لئے تعلیم نہ دو

مناسب ہے نئی تعلیم نسواں
یہی راہ آپ بے رد و کد کر لیں
سمجھ لیں لاکھ باتوں کی اک بات
میاں بدلیں تو بی بی کیوں نہ بدلیں

تعلیم لڑکیوں کی ضروری تو ہے مگر
خاتون خانہ ہوں وہ سبھا کی پری نہ ہوں

مجلس نسواں میں دیکھو عزت تعلیم کو
پردہ اٹھا چاہتا ہے علم کی تعظیم کو

ان جانوروں میں گرل سکول کہاں
فطرت کے چمن میں صنعتی پھول کہاں

اب رہی تعلیم کون اس امر کا معترض نہیں
بیبیوں پر مغربی سانچا مگر موزوں نہیں

مندرجہ ذیل اشعار اکبر کی عورتوں کی تعلیم کے موضوع پر ایک نظم سے لئے گئے ہیں۔

تعلیم عورتوں کو بھی دینی ضرور ہے
لڑکی جو بے پڑھی ہو وہ بے شعور ہے
لیکن ضرور ہے کہ مناسب ہو تربیت
جس سے برادری میں بڑھے قدر و منزلت
آزادیاں مزاج میں نہ آئیں نہ تمکنت
ہو وہ طریق جس میں ہو نیکی و مصلحت
ہر چند ہو علوم ضروری کی عالمہ
شوہر کی ہو مرید تو بچوں کی خادمہ
مذہب کے جو اصول ہوں اس کو بتائے جائیں
باقاعدہ طریق و پرستش سکھائے جائیں
اوہام جو غلط ہوں وہ دل سے مٹائے جائیں

سکے خدا کے نام کے دل میں بٹھائے جائیں
گھر کا حساب سیکھ لے خود آپ جوڑنا
اچھا نہیں ہے غیر پہ یہ کام چھوڑنا
کھانا پکانا جب نہیں آیا تو کیا مزا
جوہر ہے عورتوں کے لئے یہ بہت بڑا
سینا پرونا عورتوں کا خاص ہے ہنر
درزی کی چوریوں سے حفاظت پہ ہو نظر
عورت کے دل میں شوق ہے اس بات کا اگر
کپڑوں سے بچے جاتے ہیں گل کی طرح سنور
سب سے زیادہ فکر ہے صحت کی لازمی
صحت نہیں درست تو بے کار زندگی
کھانے بھی بے ضرر ہوں صفا ہو لباس بھی
آفت ہے جو گھر کی صفائی میں کچھ کمی
تعلیم کی طرف ابھی اور اک قدم بڑھیں
صحت کے حفظ کے جو قواعد ہیں وہ پڑھیں
پبلک میں کیا ضرور کہ جا کر تنی رہو
تقلید مغربی پہ عبث کیوں ٹھنی رہو
داتا نے دھن دیا ہے تو دل سے غنی رہو
پڑھ لکھ کے اپنے گھر ہی میں دیوی بنی رہو
مشرق کی چال ڈھال کا معمول اور ہے
مغرب کے ناز و رقص کا اسکول اور ہے

اکبر کی اس نظم اور ان اشعار سے قوم پرستوں کے عورت کی تعلیم سے متعلق تمام خوف واضح ہو جاتے ہیں۔ ان کے مطابق اگر عورت کو تعلیم دینا ضروری ہی ہے تو وہ ایسی تعلیم ہو جو اسے شوہر پرست بیوی اور بچوں کی خادمہ بنائے' ایک اچھی خاتون خانہ بنائے' مذہب و دین سے واقفیت فراہم کرے اور صحت اور صفائی کے اصولوں سے آگاہ کرے۔ یہ ایک آئیڈیل مسلمان عورت کا تصور تھا جو ہمیں ڈپٹی نذیر احمد کی مراۃ العروس اور سر سید احمد

خان کے خیالات میں بھی ملتا ہے۔

قوم پرستوں کی آئیڈیل مسلمان عورت محض وہ نہیں تھی جو روایت پرست بیوی اور ماں تھی' بلکہ ایک ایسی بیوی اور ماں تھی جو صحت و صفائی اور کھانے پکانے' سینے پرونے کے جدید اور سائنسی اصولوں سے بھی واقف تھی۔ اس کے اندر جدت اور روایت کا امتزاج ضروری تھا لیکن دونوں طرح سے اسے بالآخر ماں اور بیوی ہی رہنا تھا' ایسی ماں اور بیوی جو بیک وقت جدید بھی تھی اور روایتی بھی۔ ان کرداروں کو نئے سانچے میں ڈھال کر مسلمان قوم و معاشرے کے بقا کا انتظام بھی کیا جا رہا تھا اور انگریزوں کے اس الزام کا جواب بھی دیا جا رہا تھا کہ مسلمان عورتوں کو جدید تعلیم سے دور رکھتے ہیں۔ ایک اچھی مسلمان عورت اپنے روایتی اور سائنسی علم کو شوہر و بچوں کے لئے استعمال کرتی ہے۔ مسلمان گھرانوں اور معاشرے کی بقا' قوم پرستوں کے مطابق' نہ صرف روایتی رشتے ناطے برقرار رکھنے میں تھی بلکہ نئے علوم کے روایتی مقاصد کے لئے استعمال میں بھی تھی۔ گھرداری کا تصور جدید ہو گیا تھا اور نئی تعلیم کا کام تھا کہ گھرداری کے نئے اور جدید ترین اصول اپنائے جائیں۔ عورت کی تعلیم کاروباری اور سیاسی دنیا کے لئے نہیں تھی۔ کیونکہ اس کا گھر سے باہر جانا ہی معیوب سمجھا جاتا تھا۔ سر سید احمد خان نے جالندھر میں 1894ء میں ایک خطبے میں کہا تھا کہ شرفا نہیں چاہیں گے کہ ان کی بیٹیاں ٹیلی گراف آفس میں سگنلر لگ جائیں یا پوسٹ آفس میں کلرک لگ جائیں۔

قوم پرستوں کے نزدیک یہ بات بہت اہم تھی کہ مسلمانوں کی تعلیم' گھر اور باہر کی دنیا کی تفریق کو مزید مستحکم کرے۔ اس تقسیم سے مردانگی اور نسوانیت کے احساسات جڑے ہوئے تھے' گھر عورتوں سے منسوب کئے جاتے تھے اور بازار کی دنیا مردوں سے۔ جب اکبر نے کہا کہ عورتوں کو قوم کے لئے تعلیم نہ دو تو ان کا مطلب تھا کہ سیاسی طاقت سے عورت کو محروم رکھا جائے۔ جمہوری نظام میں ہر شہری کا سیاست میں حصہ ضروری سمجھا جاتا ہے۔ انیسویں صدی کے دوسرے نصف اور بیسویں صدی کے آغاز میں ہندوستان میں جمہوری نظام اور نمائندہ حکومت قائم کرنے کی باتیں ہو رہی تھیں۔ ایسے نظام کے لئے عورتوں کو ووٹ کا حق دینا اور سیاست میں شامل کرنا ناگزیر تھا۔ لیکن مذہب پر مبنی قوم پرستی کا تقاضا تھا کہ عورتوں کو گھروں میں مقید رکھا جائے اور سیاست و کاروبار کی دنیا سے علیحدہ رکھا جائے۔ لہٰذا جمہوری طرز سوچ اور مذہبی قوم پرستی میں تضاد تھا جو کہ عورتوں کے حقوق کے مسئلے کو

پیچیدہ بنا رہا تھا۔ مذہبی قومیت کے تحت عورتوں کو حقوق نہیں دیئے جا سکتے تھے جبکہ جمہوریت ان حقوق کے بغیر نامکمل تھی۔ ثقافتی قوم پرستی جمہوری برابری اور آزادی سے متصادم تھی۔ جمہوریت کا تقاضا تھا کہ خواتین مکمل شہری تسلیم کی جائیں اور نمائندہ اداروں میں ان کی شرکت ہو۔ لیکن مذہبی قوم پرستی کا تقاضا تھا کہ صنفی بنیادوں پر درجہ بندی قائم رہے اور عورتوں کا سیاست کے معاملات سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اونچ نیچ اور ناہمواری کے رشتے مذہبی قومیت کی ضرورت تھے۔

نوآبادیاتی نظام کے بعد ابھرنے والی مذہبی قومیت نے ابھی تک اس المیے کا حل نہیں تلاش کیا کہ کس طرح جمہوری نظام بھی چلایا جائے اور ساتھ ہی ساتھ گھر اور باہر' عورت اور مرد کی تفریق کو سختی سے برقرار رکھا جائے۔ عورتوں کو ہر سطح پر فیصلہ سازی میں شامل بھی کیا جائے لیکن مرد کی فوقیت اور حاکمیت بھی قائم رہے۔ عورتیں گھروں میں بند بھی رہیں لیکن اسمبلیوں میں ان کی نمائندگی بھی ہو۔ اس المیے کی وجہ یہ ہے کہ سامراجیت سے آزاد ہونے والی نئی ریاستوں میں جدید جمہوری نظام کی ضرورت بھی ہے جو کہ سامراجی سوچ سے نکلا تھا اور ساتھ ہی ساتھ خود کو اور اپنی شناخت کو سامراجی طرز حکومت اور معاشرتی قدروں سے علیحدہ اور منفرد بھی رکھنا تھا۔ جدید دور میں داخل بھی ہونا تھا اور روایتی اقدار کو قائم بھی رکھنا تھا۔ اکبر کے خیال میں ملت و قوم کی بقا عورتوں کی گھرداری میں تھی۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ :۔

گھر پہلے بنا کے خانہ داری سکھلا
ملت ہی نہیں ہے جب تو قانون کہاں

اس قسم کے اشعار قانونی اصلاحات کے بارے میں تھے جو تیزی سے رائج کی جا رہی تھیں۔ قانونی اور تعلیمی دونوں قسم کی اصلاح سے روایتی ثقافت کو خطرہ تھا' چنانچہ اکبر ان دونوں کے خلاف احتجاج کر رہے تھے۔ قانونی اصلاحات سے پرانے معاشرتی رشتے ٹوٹ رہے تھے' تاہم سامراجی حکمران ان رسم و رواج کو ختم کرنے سے گریز کر رہے تھے جو مقامی لوگوں میں مردوں کے حق میں تھے اور خاندانی استحکام برقرار رکھتے تھے۔ اگرچہ ان میں سے اکثر روایات عورتوں کے نقطہ نظر سے قابل مذمت تھیں اور انہیں قید میں رکھنے کا ذریعہ تھیں' لیکن سامراجی حکمران نہیں چاہتے تھے ہندو اور مسلمان قوم پرستوں اور مذہبی رہنماؤں کو بہت

زیادہ پریشان کریں کیونکہ ان کی حکومت کا دار و مدار ان رہنماؤں کی حمایت پر تھا۔ چنانچہ جہاں انہوں نے ہندوستان کے مردوں سے سمجھوتہ کیا وہ تھا عورتوں کی حیثیت کا مسئلہ۔ رکما بائی کے مقدمے میں انگریزی عدالت نے ہندو مردوں کے پرزور اصرار پر اپنا فیصلہ بدل دیا اور عورتوں کے خلاف فیصلہ صادر کر دیا۔ اس بات پر ناراض ہو کر پنڈتا راما بائی نے کہا کہ سامراجی حکمرانوں نے ہندوستان کے مردوں سے سمجھوتہ کر لیا ہے اور انہیں ہندوستان کی عورتوں کی کوئی پرواہ نہیں ہے۔ انگریز عدالت نے اپنے پہلے فیصلے کو بدل دیا تھا جس کے تحت انہوں نے رکما بائی کو اپنے ظالم شوہر سے علیحدہ ہونے کا حق دیا تھا۔ چنانچہ جہاں عورتوں کے مسائل کی بات تھی انگریز حکومت ہندوستان کے مردوں کی حمایتی تھی اور عورتوں کی بھلائی کو ان مردوں کی خوشی پر قربان کر دیتی تھی۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ انگریزوں نے ہندوستان میں عورتوں کی بھلائی اور بہتری کے لئے بہت کچھ کیا۔ انگریزوں نے عموماً عائلی قوانین اور نجی زندگی سے متعلق قوانین کو برقرار رکھا جبکہ ان میں سے اکثر عورتوں پر کنٹرول سے متعلق تھے۔

تاہم اکبر کو شدید فکر تھی کہ قانونی اصلاحات سے مسلمان گھرانوں کا طرز زندگی بدل جائے گا اور مسلمانوں کی شناخت کا بنیادی ذریعہ' مسلمان خاندان کمزور ہو جائے گا۔ ان کا خیال تھا کہ پردہ مسلمانوں کی شناخت کی علامت تھا اور اس کا خاتمہ مسلمانوں کی بقا کا دشمن تھا۔ انہوں نے عورتوں کی جدید تعلیم کی مسلسل اور پرزور مخالفت کی اور بارہا اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مسلمان اس قدر "مہذب" یا "ترقی پسند" نہ ہوں کہ ان کی تعلیم سے عورتوں کا پردہ ختم ہو جائے کیونکہ ان کی تہذیب کا منفرد نشان یہی پردہ تھا۔ اکبر عورتوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ :۔

اپنی محنت کو اپنا آنر سمجھو
اپنے پاؤں کو اپنا موٹر سمجھو
اے بیبیو شرم ہی کو سمجھو حسن
اور اپنے ہنر کو اپنا زیور سمجھو

جہاں مردوں سے جوانمردی' بہادری' شجاعت اور دلیری درکار تھی' وہاں عورتوں سے شرم و حیا' محنت' گھریلو ہنر اور تابعداری درکار تھی۔ گھر اور قوم کی بقا کے لئے مختلف

صلاحیتیں درکار تھیں۔ ان صلاحیتوں کو صنفی بنیادوں پر بانٹ دیا گیا اور گھر اور باہر کی دنیا میں تقسیم کر دیا گیا۔ مردوں اور عورتوں کے متضاد کرداروں کو مزید ابھارا گیا۔ اگر کمزور اور نسوانی خصوصیات کے مرد قوم کے لئے خطرہ تھے تو لڑاکا' جھگڑالو اور فسادا" عورتیں اور مردانہ جارحیت والی عورتیں بھی قوم و ملک کے لئے خطرے کا باعث تھیں۔ ان دونوں کو پابندی سے اپنا اپنا کردار نبھانا تھا تاکہ قوم زندہ رہ سکے۔ جو عورت اچھا گھر نہیں چلا سکتی تھی اور اچھی ماں بن کر جوانمرد بیٹے قوم کو نہیں عطا کر سکتی تھی وہ اپنے اصلی اور حقیقی کردار سے منحرف تھی۔ ضرورت سے زیادہ جدت پسند اور تعلیم یافتہ عورتیں قوم کے لئے شدید خطرہ تھیں اور ان کا کردار ایسا تھا گویا وہ غدار ہوں کیونکہ وہ اس کردار سے انکار کر رہی تھیں جو قوم ان سے چاہتی تھی۔ چنانچہ گھر داری ایک قومی فریضہ تھا اور خانہ داری اور ماتا محض ذاتی معاملات نہیں تھے۔ عورتوں کا فرض تھا کہ اپنے روایتی فرائض جدید اور سائنسی انداز میں پورے کر کے قوم و ملت کی بقا اور استحکام کو یقینی بنائیں۔

باہر کی دنیا یعنی سیاست و کاروبار کی دنیا کسمپرسی' اضطراب' کشمکش اور بے یقینی کی کیفیت کا شکار ہو چکی تھی۔ وہاں پر آہستہ آہستہ پرانا نظام ختم ہو رہا تھا' ہنگامہ تھا اور رفتہ رفتہ تمام چیزیں درہم برہم ہو رہی تھیں۔ تیزی سے آتی ہوئی تبدیلیوں سے یہ احساس پیدا ہو رہا تھا کہ انسان کون سی اقدار اور کون سے ضابطے کے تحت زندگی بسر کرے۔ اس قسم کی بے یقینی اور اضطراب کی صورت میں گھر کا پھرتی سے چلتا ہوا نظام بہت دلکش معلوم ہوتا تھا۔ اس نظام میں ترتیب تھی' معلوم تھا کہ روزانہ کیا ہونا ہے' صبح سے شام تک کے کام متعین تھے' بے یقینی نہیں تھی بلکہ ایک یقین' ترتیب اور تسلسل کا احساس تھا۔ چنانچہ پھرتی سے چلتے ہوئے گھر جہاں نظام اور انتظام ہو' وقت کی شدید ضرورت تھے۔ اگر بیرونی دنیا انتشار کا شکار تھی تو اندرونی کو مستحکم رکھنا اور بھی ضروری تھا۔ سیاست و کاروبار کی دنیا میں مسلمانوں کو شکست ہو چکی تھی لہٰذا وہ چاہتے تھے کہ گھر میں بیوی اور بچوں پر ان کی حکومت بدستور قائم رہے کیونکہ ان کی طاقت گھر تک محدود تھی۔ اطاعت گزار بیوی اور فرمانبردار بچے اس بات کی علامت تھے کہ مسلمان مرد کمزور نہیں ہے۔ گھر کو منظم طریقے سے چلا کر باہر کی دنیا کی بدنظمی کا مقابلہ کرنا آسان تھا۔ باہر کی دنیا بے معنی ہو گئی تھی' گھریلو دنیا کے نظام میں زندگی کے معنی واضح کرنا اہم تھا۔

چونکہ گھریلو دنیا کو باہر کی دنیا کے برعکس توازن قائم رکھنا تھا' عورتوں کے لئے بہت

ضروری تھا کہ گھر میں امن و امان رکھیں اور جھگڑا اور فساد نہ ہونے دیں۔ باہر کی دنیا کی شکست کو گھر کی دنیا کی فتح بنا دیں اور مردوں کے زخموں پر مرہم لگائیں۔ گھریلو فرائض سر انجام دے کر اور گھروں کو پُرامن رکھ کر عورتیں مسلمان معاشرے کی خدمت کر رہی تھیں لہٰذا ضروری تھا کہ اگر مرد کو غصہ بھی آ جائے تو عورت خاموش رہے' جب مرد پریشان ہو تو اس کے دل کی سنے اور دلجوئی کرے اور اگر اس کو کاروبار میں نقصان ہو تو گھر میں قربانیاں دے۔ صرف اس طریقے سے وہ ایک نیک اور اچھی مسلمان خاتون قرار دی جا سکتی تھی جو کہ قوم کی وفادار تھی اور معاشرے کی اقدار سے سچی تھی۔ اگر وہ یہ سب کچھ وفاداری کے ساتھ نہیں کر سکتی تھی تو وہ ایک غدار کی طرح تھی جو اندر ہی سے گھر کو تباہ کر دیتا ہے۔

مسلمان معاشرے کا عدم اتحاد

اکبر الٰہ آبادی کے خیال میں مسلمان معاشرہ شدید عدم اتحاد کا شکار تھا اور اس میں یکجہتی کی سخت کمی تھی۔ وہ بہت سے اشعار سے اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمان آپس میں ایک نہیں ہیں اور بھائی بھائی سے لڑ رہا ہے۔ اس طرح مسلمانوں کا گھر ٹوٹ رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ۔

قوم میں گو علم پھونکے بھی ہوائے زندگی
جان کیا پیدا ہو جب دو شخص بھی یکدل نہیں
اس قوم کو یکدلی کی رغبت ہی نہیں
جو کرے ایک ادھر طبیعت ہی نہیں

اکبر کا خیال تھا کہ انتخابات' ووٹوں اور سیاسی طاقت کی دوڑ نے مسلمانوں میں بھائی چارے کے احساس کو کم کر دیا ہے۔ نمائندہ حکومت اور سلف گورنمنٹ لوگوں کے بیچ میں آ گئی ہے۔ وہ لکھتے ہیں : ۔

بھائی بھائی میں ہاتھا پائی
سلف گورنمنٹ آگے آئی
بھائی کی ٹانگ توڑتے ہیں
لندن میں ہاتھ جوڑتے ہیں

ایک اور شعر میں اکبر ایک دفعہ پھر عورت کو جھگڑوں اور فساد کی جڑ ٹھہراتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ؂

ہمارے جھگڑوں کی کچھ نہ پوچھو تمام دنیا ہے اور ہم
کہ جیب میں زر ہے، گھر میں زن ہے، خراج پر کچھ زمین بھی ہے

اکبر کے خیال میں قوم کے مردوں کو باہمی لڑائی جھگڑوں نے کمزور و ناتواں کر دیا تھا۔ اس ناتوانی کا نتیجہ تھا کہ عورتیں بے پردہ ہو گئی تھیں جس کی وجہ سے قوم کا کردار و اخلاق گر گیا تھا۔ چنانچہ قوم کے محافظ حفاظت کے قابل نہیں رہے تھے۔ چنانچہ گھر ٹوٹنے لگے تھے اور آپس میں لڑائیاں ہو رہی تھیں اور قوم کا اتحاد ختم ہو رہا تھا۔ قوم روحانی، جذباتی اور اخلاقی طور پر موت کا شکار ہو رہی تھی۔ قوم میں پھر سے زندگی پھونکنے کے لئے ضروری تھا کہ عورتیں گھروں میں روایتی کردار ادا کریں اور مرد ان خاندانوں، گھروں اور قوم کی حفاظت کریں۔ انیسویں صدی کی عورت پر دوہرا بوجھ مزید بڑھ گیا تھا کیونکہ ایک طرف اسے گھروں کو منظم اور متحد رکھنا تھا اور روایتی رشتوں کو قائم رکھنا تھا اور دوسری طرف تمام وہ جدید علوم اور سائنس حاصل کرنا تھے جو ایک اچھی جدید مسلمان عورت کے لئے ناگزیر تھے۔ اسے بیک وقت روایتی اور جدید ہونا پڑا اور ساتھ ہی اس بات کا خیال رکھنا پڑا کہ کس حد تک جدت پسندی کافی ہے اور کہاں سے روایت شروع ہو جاتی ہے۔ کن کاموں میں جدید ہونا بہتر ہے اور کون سے کاموں میں روایت پسندی کو برقرار رکھنا ہے۔ ان حدود کو اسے خود قائم کرنا تھا۔ اسے یہ بھی جاننا ضروری تھا کہ کب جدید ہو جائے اور کب روایتی۔

ترقی کی نئی روشنی نے مسلمان گھرانوں کو ہندوؤں اور انگریزوں کے گھرانوں جیسا بنا دیا تھا۔ ان میں فرق نہیں رہا تھا اور ان کی عورتیں انہیں سرگرمیوں میں حصہ لینے لگی تھیں جن میں انگریز عورتیں اور ہندوؤں کی عورتیں ملوث تھیں۔ غیروں اور برائیوں سے ان حدود کے مٹ جانے کا مطلب یہ تھا کہ مسلمانوں کی ذات و شناخت مٹ جائے گی جو کہ قوم پرستوں کے لئے عظیم اور افضل تھی۔ شناخت کا مٹ جانا روحانی موت کے برابر تھا۔ ایک شعر میں اکبر مسلمانوں کی چار دیواری اور حدود کے مٹ جانے کے دکھ کا کچھ یوں اظہار کرتے ہیں۔ ؂

اٹھ گیا پردہ تو اکبر کا بڑھا کون سا حق
بے پکارے جو میرے گھر میں چلا آتا ہے

یہ احساس کہ ہر کوئی بے پکارے گھر میں چلا آتا ہے صرف ذاتی حد تک ہی نہیں تھا بلکہ یہ سیاسی سطح کا احساس بھی تھا کہ انگریز بن بلائے ہندوستان میں چلے آئے جو کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کا گھر تھا۔ اکبر کے خیال میں ہر غیر اور پرائے کا آزادی سے گھر میں داخل ہونا کوئی ترقی نہیں تھی اور اس سے کوئی حق نہیں بڑھا بلکہ مسلمانوں کی شناخت کی حدود پامال ہو گئی تھیں۔

قومیت اور تفریق کے تصورات

قومیت کی تشکیل اپنے اور پرائے، غیر اور مانوس کی تفریق پر مبنی ہوتی ہے۔ اپنے اور پرائے کا فرق کہیں بھی اتنا اہم اور مرکزی نہیں ہوتا جتنا کہ گھر اور باہر کی تفریق میں۔ گھروں میں اور نجی زندگی میں عورتیں اندرونی حدود کی حفاظت کرتی ہیں۔ اکبر کی تقریباً تمام شاعری میں گھر کے مختلف تصورات کثرت سے نظر آتے ہیں۔ گھر اگر ہندوستان ہے تو باہر انگلستان ہے، گھر اگر قوم ہے تو باہر سامراجی حکمران ہیں، گھر اگر شہر ہے تو باہر دوسرے شہر ہیں، گھر چمن ہے، تو باہر ویرانہ ہے۔ جہاں پرائے اور غیر ہیں، وہ گھر نہیں جہنم ہے اور جہاں اپنے ہیں وہ جنت ہے۔ وہ نوجوانوں سے اپیل کرتے ہیں کہ اس جنت کو، اس بہشت کو ختم نہ ہونے دیں۔ چمن، گلشن، بلبل اور شمع کے استعارے جو کہ اردو غزل میں عام ہیں، اکبر کے ہاں گھر اور قوم کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ ان کی قوم پرستی میں خوبصورتی سے منسلک استعارے ملت و قوم کی تصویر کشی کے لئے ڈھل جاتے ہیں۔ چمن وطن، گھر یا قوم ہے اور اداس بلبل اس گلشن کی تباہی کے نغمے گاتی ہے۔

خانہ جنگی، فساد، جھگڑوں سے یہ چمن بدنما ہو گیا ہے، گھر کا سکون تباہ ہو گیا ہے اور حکمرانوں نے قوم کی یکجہتی تباہ کر دی ہے۔ یہ شکست مردانگی کی موت ہے اور اس موت کی وجہ سے غیر، دشمن اور پرائے مسلمان عورتوں کو کھلم کھلا دیکھ سکتے ہیں۔ سامراجی حکمران ہندوستان کے لوگوں کی نجی اور اندرونی زندگی تک پہنچ گئے ہیں اور پہچان کی وہ حدود مٹا دی ہیں جو ایک قوم کا بیش قیمت اثاثہ ہوتی ہیں۔ ان حدود کی حفاظت کا واحد طریقہ یہ ہے کہ عورتیں پردے میں رہیں اور غیر اور پرائے حکمران انہیں نہ دیکھ پائیں۔ مسلمانوں کی ذاتی اور سیاسی حدود پاکیزہ رہیں تاکہ ان کی پہچان قائم رہے۔ تیزی سے بدلتی ہوئی دنیا میں تمام رشتے

ناطے بدل رہے تھے' ذاتی بھی اور سیاسی بھی' اور ترقی اور جدت نئے راستے بنا رہی تھی جس پر مسلمانوں کا چلنا گمراہی کی سمت جانا تھا۔ یہ تھا اکبر الہ آبادی کی قوم پرست سوچ کا نچوڑ۔

چند نتائج اور غور کرنے کی باتیں

ہندوستان میں نو آبادیاتی نظام کے ردعمل میں جس قسم کی قومیت کی تشکیل کی گئی اس میں نجی اور پبلک' گھر اور باہر کی دنیا کی تفریق کو مزید مستحکم کیا گیا۔ یہ تہذیبی بقا کی خاطر کیا گیا۔ سیاست اور کاروبار کی دنیا کو انگریزوں نے بہت تیزی سے تبدیل کر دیا تھا اور اسی وجہ سے گھر کے اندر کی دنیا کو بچانا اتنا اہم ہو گیا۔ گھر کو مقدس جگہ تصور کیا جاتا تھا اور اس بات کو اہمیت دی جاتی تھی کہ بازاری دنیا کی اقدار اس مقدس جگہ کی تعظیم ختم نہ کر دیں۔ عورتوں پر اس مقدس جگہ کی حفاظت کرنے کی ذمہ داری مزید بڑھا دی گئی کیونکہ عورت غیرت' عزت اور قوم کی علامت بن گئی۔ اس طرح عورتوں کے کردار مزید محدود ہو کر رہ گئے۔ باہر کی دنیا' جو مردوں سے منسوب کی جاتی تھی' غیرمانوس' اجنبی اور بیگانہ ہو چکی تھی۔ مردوں کی طاقت وہاں پر گھٹ گئی تھی اور باہر کی دنیا سے خطرہ محسوس ہوتا تھا۔ وہاں پر بے یقینی تھی اور کچھ معلوم نہیں تھا کہ کل کیا ہو۔

قوم پرستوں کی پرزور کوشش تھی کہ گھر کو اس بے یقینی اور انتشار کی کیفیت سے بچا کر رکھا جائے اور باہر کی دنیا کے ناپاک طریقوں کو گھر کے اندر تک نہ پہنچنے دیا جائے۔ باہر کی دنیا کی بے حیائی' بے یقینی' کسمپرسی' خوف اور عدم تحفظ کو گھر کے اندر داخل ہونے سے روکنا بہت اہم تھا۔ یہ صرف اس صورت میں ممکن تھا کہ گھر کے نظام کو اس قدر ترتیب اور سلیقے سے منظم کیا جائے کہ یہ ایک مشین کی طرح پھرتی اور نظم و ضبط سے چلے۔ اس میں ہرگز بے یقینی اور بے ترتیبی نہ ہو۔ گھر اپنے قابو میں رہے اور انگریز کی فتح صرف باہر کی دنیا تک محدود رہے۔ گھر کا تسلسل اور استحکام بدستور روایتی بنیادوں پر چلتا رہے۔

چونکہ گھریلو نظام کی تنظیم و ترتیب عورتوں پر منحصر تھی' ایک مخصوص طرز کی مسلمان عورت کی ضرورت تھی جو روایتی اقدار کو غیروں کی یلغار سے بچا کر رکھ سکے۔ اس عورت کو روایات کو قائم رکھنا تھا اور گھریلو کاموں کو جدید طرز کی پھرتی سے چلانا تھا۔ اسے جدید تعلیم سے پھرتی اور گھرداری کے لئے طریقے سیکھنا تھے لیکن ان طریقوں کو روایتی اغراض کے لئے استعمال کرنا تھا۔

جو عورت جدید طور طریق سے غلط اغراض کی خاطر واقف تھی، اکبر الہ آبادی نے اپنی شاعری میں اس کا مذاق اڑایا اور اس پر طنز کیا۔ یہ وہ عورت تھی جو تعلیم چاہتی تھی، اپنی آزادی چاہتی تھی، ووٹ دینے کا حق، اسمبلیوں میں بیٹھنے کا حق اور فیصلہ سازی کا حق مانگتی تھی۔ یہ عورت اکبر کی شاعری کے طنز و مزاح کا زبردست نشانہ بنی۔ یہ سکول کی بات تو کرتی تھی، لیکن شوہر کو یہ نہیں بتاتی تھی کہ رات کا کھانا کہاں پڑا ہے، پبلک پسند لیڈی تھی لیکن شوہر پرست بیوی نہیں تھی۔ ایسی عورت کی یہ خامیاں بے حد پریشانی کا باعث تھیں کیونکہ اس سے مسلمان خاندان اور مسلمان معاشرہ متاثر ہو رہا تھا اور مسلمان معاشرہ مسلمان قوم و ملک کی بنیاد تھا۔ مسلمان ثقافت و تہذیب کا دار و مدار مستحکم مسلمان گھرانوں پر تھا جو جدید عورت کی وجہ سے تباہ و برباد ہو سکتے تھے۔ لہٰذا یہ عورت فتنہ تھی، فساد کی جڑ تھی اور انتشار اور تباہی کا ذریعہ تھی۔

اس طرز کی قومیت کی ضرورت تھی کہ عورت کو صرف ماں، بیوی اور خاتون خانہ کے طور پر قبول کیا جائے۔ اس کی اپنی ذات کی نشوونما جو کہ جدید تعلیم اور آزادی سے ممکن تھی، مسلمان معاشرے کو فناہ کر سکتی تھی۔ اس کی اپنی خواہشات، ذات، خوشیاں اور حق مسلمان معاشرے کو قابل قبول نہیں تھے کیونکہ اس کے حقوق خاندان کے حقوق اور شوہر کے حقوق سے متصادم ہو جاتے تھے۔ اگر وہ سکول میں ہے تو گھر کا کام کون کرے؟ اگر وہ جلوس جلسے میں ہے یا باہر کام کر رہی ہے تو بچوں کی نگہداشت کون کرے؟ مرد خود یہ کام سر انجام دینے سے گریز کرتے تھے اور اکبر کو تو پہلے ہی یہ غم تھا کہ مسلمان نامرد ہو چکے ہیں اور مردانگی کی صفات کھو چکے ہیں۔ چنانچہ یہ کام صرف عورت ہی نبھا سکتی تھی کیونکہ مردوں کو یہ کام زیب نہیں دیتے تھے۔ اس طرح مردوں کے مزید نامرد ہو جانے کا خطرہ تھا۔ لہٰذا وہ قومیت جو نو آبادیاتی نظام کے خلاف تشکیل دی گئی، اس میں خود کو دوسروں سے منفرد اور علیحدہ ثابت کرنے کا واحد طریقہ یہی تھا کہ مسلمان عورت کو ہندوؤں اور انگریزوں کی عورتوں سے منفرد اور علیحدہ ظاہر کیا جائے۔ مردوں کو تو جدید علوم و فن سیکھنا تھے کیونکہ قوم کی بقا کے لئے یہ علوم ضروری تھے۔ اس طرح مردوں کا دوسری قوموں کے مردوں سے فرق مٹ جاتا تھا لیکن گھر اور عورت وہ میدان تھے جہاں فرق کا دعویٰ کرنا ممکن تھا۔ گھریلو زندگی کے نظم و نسق، ترتیب اور یقین کی کیفیت سے انسان خود کو یہ دھوکہ دے سکتا ہے کہ سب کچھ ٹھیک ہے، تسلسل قائم ہے اور ہر چیز اپنی جگہ پر ترتیب سے چل رہی ہے۔ اس طرح طاقت

اور کنٹرول کا احساس بڑھتا ہے۔ قومیت کی تشکیل میں گھر اور عورت مختلف قسم کے مخصوص معنی لے لیتے ہیں اور ان معنوں کو مردانگی کی ازسرنو تشکیل میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مردانگی کی ساخت نسوانیت کے ساتھ متضاد پیدا کر کے کی جا سکتی ہے۔ مردانگی عموماً نسوانیت کے برعکس تعمیر کی جاتی ہے۔ مردانگی کے تصور کی تشکیل کے لئے نسوانیت کا تصور بے حد اہم ہے کیونکہ ان دونوں تصورات کو ایک دوسرے کے برعکس ترتیب دیا جاتا ہے۔ چنانچہ ان طریقوں سے اس قسم کی مردانگی کی ساخت کی کوشش کی جاتی ہے جو نئی قومیں اور نئی ریاستیں بنا سکے، جو نئی قومی ریاست کی بنیاد رکھ سکے۔

قوم پرستوں نے گھر کو شناخت اور خودی کی علامت بنا دیا۔ گھر سے مراد اصلی گھر سے لے کر کمیونٹی، محلہ، شہر، قوم، ملک تک لی جاتی تھی۔ قوم پرستی کے تحت گھر کے تصور کی تشکیل اس طرح کی گئی کہ عورت کا ایک مخصوص تصور ابھرے اور اس تصور کے تحت عورت کی ذمہ داریوں اور سماجی کردار کو بے حد محدود کر دیا گیا۔ اندرونی اور روحانی حدود کی حفاظت غیروں اور پرائیوں کے خلاف ضروری ہو گئی تاکہ ایک غیرت مند قوم کے تصور کی تشکیل کی جا سکے۔ ان تمام عوامل کی بنا پر عورت کو قوم کا حصہ بنانا مشکل ہو گیا۔ عورت پر قوم کی پبلک سطح ممنوع کر دی گئی یعنی عورت پر حکومت میں حصہ لینے، انتخابات میں شامل ہونے، ووٹ دینے اور سرکاری عہدہ حاصل کرنے پر پابندی ضروری ہو گئی۔ چنانچہ عورت کا جمہوری سوچ کے مطابق مکمل شہری بننا، جو کہ آزاد اور برابر ہوتا ہے، مشکل ہو گیا۔ اکبر الہ آبادی کی سوچ کا تو یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ عورت کبھی بھی مکمل، آزاد، خودمختار اور برابر شہری کے طور پر نہیں ابھر سکتی تھی۔ تاہم جب قوم پرستوں کو ضرورت محسوس ہوئی تو عورتوں کو سڑکوں پر جلوس جلسوں میں نکالا گیا اور جدوجہد آزادی میں عورتوں نے بھرپور حصہ لیا۔ لیکن جب پاکستان ایک آزاد ملک کے طور پر رونما ہوا تو ایک دفعہ پھر انیسویں صدی کے قوم پرستوں کے خیال کے تحت عورت کو گھر کی چار دیواری میں قید رکھنے کے مطالبات کیئے گئے۔ جب بھی مذہبی قومیت اور بنیاد پرستی زور پکڑتے ہیں تو عورت پر پابندیاں عائد کرنے کے مطالبے تیز کر دیئے جاتے ہیں۔ افغانستان میں تو طالبان نے عورتوں پر ملازمت اور تعلیم کی پابندی لگا بھی دی ہے اور پاکستان میں وقتاً" فوقتاً" یہی مطالبات بنیاد پرست قومیت کے پلیٹ فارم سے ابھرتے رہے ہیں۔

درحقیقت مسئلہ یہ ہے کہ پاکستانی قومیت کا تقاضا ہے کہ پاکستانیوں کو ایک قوم بنایا جائے

اور تمام پاکستانیوں کو یکساں کر کے دوسری قوموں سے برتر اور افضل قرار دیا جائے۔ دوسروں سے اپنا فرق ظاہر کرنا قومیت کا بنیادی تقاضا ہوتا ہے۔ یہ تقاضا معیشت' سیاست اور عسکریت جیسے شعبوں میں تو ناممکن ہو جاتا ہے کیونکہ عالمی معیشت میں تمام معاشروں کو ایک جیسا کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور انہیں آزاد منڈی کی زد میں لایا جا رہا ہے۔ سیاست میں بھی طاقتور ممالک کی کوشش ہے کہ ہر ملک ان کے ماڈل پر چلے اور فوج کا اسلحہ تو زیادہ تر باہر ہی سے آتا ہے۔ چنانچہ صرف ایک سطح ہے جہاں پر خود کو دوسروں سے نہ صرف مختلف بلکہ اعلیٰ اور افضل ظاہر کیا جا سکتا ہے' اور وہ ہے گھر' نجی زندگی اور عورت۔ چنانچہ قومیت اپنی داستان عورتوں کی مخصوص تشکیل کے ذریعے بیان کرتی ہے۔ اس کے نتیجے میں عورتیں قومیت کا نشانہ تو بن جاتی ہیں لیکن اس میں بطور ایک فعال شخص شامل نہیں ہو سکتیں۔ ان کی قوم میں شمولیت بطور ایک آئیڈیل کے ہوتی ہے جو کہ ماں' بیوی اور خاتون خانہ کا آئیڈیل ہوتا ہے۔ تاہم اصل عورتیں' حقیقی عورتیں قومیت میں سے خارج کر دی جاتی ہیں کیونکہ قوم کے اہم سیاسی معاملات سے انہیں دور رکھا جاتا ہے۔ آئیڈیل قوم میں شامل ہوتا ہے اور اصل عورت قوم کے تصور سے غائب کر دی جاتی ہے۔ وہ نہ اسمبلیوں میں نظر آتی ہے' نہ اعلیٰ عہدوں میں' نہ طاقتور اسامیوں پر۔ لہٰذا قومیت کا دار و مدار عورتوں پر ہوتا ہے جو کہ خود اس میں سے اوجھل ہو جاتی ہیں۔ ان کا محض تصور قومیت کو زندگی بخشتا ہے اور اصل عورت کو غیرت و عزت کے نام پر آئے دن قتل کر دیا جاتا ہے' نذر آتش کر دیا جاتا ہے' مارا پیٹا جاتا ہے اور گھروں میں قید کر دیا جاتا ہے۔ عورت کا وجود قومیت میں صرف اوجھل ہونے سے ہی ظاہر ہو سکتا ہے۔ قومیت کا تقاضا ہے کہ عورت نظر نہ آئے۔ جتنی زیادہ وہ نظروں سے اوجھل ہو گی اتنے ہی زور سے قومیت اپنے ہونے کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

مذہبی قوم پرستی تو خاص طور پر عورت کی برابری کی نفی کرتی ہے اور اس کی شہریت کی تردید کرتی ہے کیونکہ جیسے ہی عورت کو گھر میں قید کیا جاتا ہے اس کی آزادی اور برابری دونوں ختم ہو جاتے ہیں۔ مذہبی قومیت کی ضرورت ہوتی ہے کہ گھر کی درجہ بندیاں قائم رہیں' عدم برابری برقرار رہے اور روایتی رشتے ناطے اور طاقت کے رشتے بدستور قائم رہیں۔ مذہبی قوم پرستی کے تحت عورت صرف دوسرے یا ثانوی درجے کی شہری بن سکتی ہے۔ اگر اسے مردوں کے برابر حقوق دے دیئے جائیں تو وہ حدود مٹ جائیں گی جو قوموں کو "ہم"

اور "تم" میں تقسیم کرنے کے لئے اہم ہوتی ہیں۔ قومی ریاستوں میں نہ صرف عورت اور مرد کی عدم برابری ہوتی ہے بلکہ طبقاتی طور پر مرد بھی آپس میں برابر نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ مسلمان اور اقلیتوں میں تفریق کی جاتی ہے اور علاقائی اور لسانی اعتبار سے بھی برابری نہیں ہوتی۔ چنانچہ یہ تصور کہ سب ایک ہیں اور برابر ہیں اور یکساں ہیں بنیادی طور پر جھوٹ ہوتا ہے۔

پاکستان مذہبی قوم پرستی کی بنیاد پر وجود میں آیا۔ اس قوم پرستی کی تشکیل نو آبادیاتی نظام کے خلاف کی گئی۔ مسئلہ یہ ہے کہ جہاں ایک طرف تحریک پاکستان میں مذہبی قوم پرستی کے نعرے لگے' وہاں دوسری طرف جمہوری اقدار' آزادی اور برابری کا پرچار بھی کیا گیا۔ ان دونوں میں جو واضح تصادم پیدا ہوتا ہے اس پر توجہ نہیں دی گئی۔ عورتوں کی برابری اور آزادی مذہبی قوم پرستی کے برعکس ہے۔ چنانچہ قوم پرستی اور جمہوریت کے تصورات میں باہمی تضاد پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ تضاد بنیادی طور پر نجی زندگی اور عورتوں کے حوالے سے پیدا ہوتا ہے۔ عورتوں کی آزادی اور قانونی برابری کے بغیر جمہوریت بے معنی اور نامکمل ہے۔ لیکن عورتوں کی یہی آزادی اور برابری مذہبی قوم پرستی سے ٹکرا جاتی ہے۔ تو جمہوریت کو قوم پرستی کے ساتھ کیونکر ہم آہنگ کیا جائے؟ پاکستان کے لئے اس وقت سوال یہ ہے کہ آیا مذہبی قوم پرستی کی موجودگی میں جمہوریت ممکن ہے یا نہیں۔ بانی پاکستان نے جمہوریت کا وعدہ کیا تھا' عورتوں سے بھی اور مردوں سے بھی' مسلمانوں سے بھی اور غیر مسلموں سے بھی۔ لیکن یہ کیونکر ممکن ہے جبکہ عورتوں اور اقلیتوں کو برابر کے شہری محض قانونی سطح پر بھی نہیں مانا جاتا؟ حقیقت یہ ہے کہ جمہوریت اور مذہبی قوم پرستی بیک وقت ایک ملک کے حاوی نظریات نہیں ہو سکتے۔ اس سے وہ مسائل پیدا ہوتے ہیں جن سے پاکستان اس وقت دوچار ہے۔

جمہوریت سے تصادم کے علاوہ' قوم پرستی کے اپنے اندر بہت تضادات موجود ہیں۔ مثال کے طور پر قومیت کا تقاضا ہے کہ مغرب سے خود کو منفرد اور علیحدہ ظاہر کیا جائے لیکن مغرب کی ٹیکنالوجی اور سائنس اور طرز حکومت اور اسلحے سے استفادہ بھی کیا جائے۔ مغربی ٹیکنالوجی پر مبنی ایٹم بم بنائے جائیں' فرانس سے آبدوزیں بھی لی جائیں' مغربی لڑاکا طیارے بھی لئے جائیں' عالمی مالیاتی ادارے اور عالمی ترقیاتی بینک سے قرضے بھی لئے جائیں' مغربی ماہرین کی مدد سے موٹر وے وغیرہ بھی تعمیر کئے جائیں' لیکن ساتھ ہی ساتھ اپنی تہذیب کو

مغرب کی تہذیب کے برعکس بھی قرار دیا جائے۔ ان متضاد مقاصد کو کیونکر پورا کیا جائے؟ ہم مغربی پیسوں کے غلام ہیں ان کے مقروض ہیں اور ساتھ ہی ساتھ خود انحصاری اور قومی غیرت اور خودمختاری کے دعوے بھی کرتے ہیں۔ لیکن ان باتوں کو سوچ کے مختلف خانوں میں ڈال کر ہم ان تضادات سے نمٹنے سے گریز کرتے ہیں۔ ہم ان مسائل سے نظریں چرا لیتے ہیں۔ ہمیں ایک ہی طریقہ آتا ہے' اس تضاد سے نمٹنے کا کہ ہم صنفی تفریق' یعنی عورتوں اور مردوں کی تفریق کے ذریعے خود کو ترقی یافتہ' جدید اور غیرتمند قوم بھی قرار دے دیں اور فرسودہ روایات بھی قائم رکھیں۔ لیکن یہ حل اب پرانا ہوتا چلا جا رہا ہے اور جوں جوں عورتوں میں شعور آ رہا ہے اور وہ تعلیم حاصل کر رہی ہیں اور حقوق کے لئے جدوجہد کر رہی ہیں' یہ حل ناممکن ہو جائے گا۔ پاکستان خود کو عالمی منڈی کے تقاضوں سے کتنی دیر تک اور کیسے بچا کر رکھے گا؟ کوئی واضح سیاسی نظریہ ترتیب دینا ہو گا جو بہت زیادہ تضادات کا شکار نہ ہو۔ ہمیں 50 سال سے مسلط کئے ہوئے نظریاتی تضادات سے خود کو نکالنا ہو گا تاکہ ہم کسی ایک سمت میں آگے بڑھ سکیں اور ایک منصفانہ معاشرہ قائم کر سکیں جہاں ہر شہری خواہ وہ مرد ہو یا عورت' مسلم ہو یا عیسائی آرام سے زندگی گزار سکے۔ ایسے نظریے کی تشکیل اب ناگزیر ہو چکی ہے اور ہماری تاریخ میں متعدد مثالیں ایسی ہیں کہ جن کو استعمال کر کے ہم ایک منصفانہ معاشرہ تعمیر کر سکتے ہیں۔ جب تک ہم مذہبی قوم پرستی کے سحر میں پھنسے رہیں گے ہم منصفانہ معاشرہ تعمیر نہیں کر پائیں گے۔ ہمیں عورتوں کو پبلک سے دور رکھنا ہو گا جو کہ منصفانہ اقدار کے خلاف ہے۔

جمہوریت کے تصور میں بھی جو تضادات ہیں ہمیں ان سے بھی نمٹنا ہو گا۔ کئی جمہوری ریاستوں میں قانونی حد تک تو آزادی اور برابری کا تصور موجود ہے لیکن درحقیقت معاشرہ طبقاتی اور دیگر اعتبار سے اس قدر بٹا ہوا ہے کہ اصل برابری اور آزادی نہیں ہے۔ محض قانونی آزادی اور برابری اس بات کی ضمانت نہیں ہوتی کہ کسان' مزدور' عیسائی' ہندو' عورت کو آزادی اور برابری نصیب ہو جائے گی۔ اس کے لئے معاشرتی ڈھانچوں کو تبدیل کرنا پڑتا ہے اور معاشی عدم برابریاں بھی ختم کرنا ضروری ہے اور ان باتوں میں اب تک کئی جگہ کا جمہوری نظام بھی کامیاب نہیں ہو سکا۔ اقلیتوں اور عورتوں کو محض نام نہاد آزادی اور برابری نہیں چاہئے بلکہ حقیقی برابری اور آزادی کی جدوجہد کرنے کی ضرورت ہے۔ کمزور طبقوں' عورتوں اور اقلیتوں کو صرف رسمی طور پر ریاست کے کاموں میں شامل کرنے کی

بجائے انہیں اتنی طاقت مہیا کرنا ضروری ہے کہ یہ فیصلہ سازی میں شامل ہو سکیں۔ پاکستان کو اب ان مسائل پر غور و فکر کرنا ہو گا کیونکہ اب انہیں مزید ملتوی کرنے سے بدحالی بڑھے گی۔ ان پیچیدگیوں اور تضادات سے نکلنے کے لئے ہمیں ان امور پر تنقیدی نگاہ ڈالنا ہو گی۔

حوالہ جات

1۔ کلیات اکبر الہ آبادی۔ مکتبہ شعر و ادب۔ لاہور۔

زمانہ وسطیٰ کا ہندوستان

ہربنس مکھیا/رشید ملک

"ازمنہ وسطیٰ" کے متعدد درباری وقائع میں مسلم دور کا تصور لازمی طور پر موجود ہے۔ اس کا تعلق اس مفروضے سے ہے کہ تاریخ عالم میں طلوع اسلام ایک حد فاصل ہے۔ اس کا آغاز عرب اور ایرانی تاریخ نویسی سے ہوتا ہے۔ سولہویں صدی کے اختتام کے قریب ابوالفضل نے تاریخ کے دورانئے کا مسلسل اور غایتی ہونے کا متبادل تصور پیش کیا۔ جیمز مل نے 1818ء میں ہندو' مسلم اور برطانوی ہند کے سہ جزی تصور کو روایتی شکل دی۔ برطانوی دور کے تاریخی تصور میں سیکولر اور جدیدیت پر مبنی ہونے پر بڑا اصرار تھا۔ یہ مذہب پر مبنی پہلے دونوں ادوار سے بلاارادہ ناقابل مصالحت پر مبنی تھا۔ صدی کے اختتام پر یہ سہ جزی نظام تسمیہ "قدیم" "وسطیٰ" اور "جدید" میں بدل گیا۔ مگر یہ اصطلاحیں باہم مترادف ہی رہیں۔ مارکسزم کے 1950ء سے 1970ء تک بڑھتے ہوئے اثرات کے تحت تاریخ کے فوکس میں تبدیلی واقع ہوئی اور حکمراں خاندانی تواریخ سے ہٹ کر توجہ سماجی اقتصادی مسائل پر مرکوز ہوئی اور تاریخ کے اس سہ ادواری یا سہ جزی تقسیم کا ایک بار پھر تعین کیا گیا۔ اگرچہ پرانی تقسیم اپنی جگہ قائم رہی۔ نوے کی دہائی اب جدید مسائل کا مشاہدہ کر رہی ہے جو اپنے فطری اعتبار سے ان حدود کو زائل کرنے پر مائل ہے۔

تشکرات

اس مقالے پر زیادہ تر تحقیق لائیڈن میں ہوئی۔ اس سے بیشتر حصہ بھی وہیں ضبط تحریر میں آیا۔ انٹرنیشنل انسٹیٹیوٹ آف ایشین سٹڈیز کی فیاضانہ اعانت' وہاں کے دوستانہ ماحول' اور اس کے ہمہ وقت مستعد ڈائریکٹر پروفیسر ون شاک ہاف اور دوسرے سٹاف نے وہاں میرے قیام کو ناقابل فراموش بنا دیا۔ ان سب لوگوں کو صرف "شکریہ کہنا احسان مندی کا انتہائی ناکافی اظہار ہے۔"

تقریباً ساتویں / آٹھویں صدی عیسوی اور اٹھارویں صدی کے درمیانی عرصہ کو جسے ہم آج کل ازمنہ وسطی کہتے ہیں' ایک ہزار برس پر محیط زمانے کی انتہائی اہم وراثت تاریخ کی کتابوں کا ذخیرہ ہے۔ عربی اصطلاح میں انہیں تاریخ "جمع تواریخ" کہا جاتا ہے۔ اصل میں لفظ تاریخ سے تقویم (کیلنڈر) کی تاریخ اور عہد دونوں مراد تھے۔ لیکن بعد میں تقریباً تیسری صدی ہجری / 9 ویں صدی عیسوی کے (1) دوران اس لفظ سے مراد تاریخ یعنی ہسٹری ہو گیا۔ اپنی بہترین صورت میں یہ سب زبان فارسی میں لکھے گئے درباری وقائع ہیں۔ ان میں کئی شاندار تاریخی اور دنیاوی تناظر کے حامل ہیں اور ان میں بالارادہ آئیڈیولاجیکل مداخلت بھی موجود ہے۔ لیکن ان میں سے بیشتر دربار اور اس کے اطراف ہونے والے واقعات پر مشتمل ہیں۔ گو وہ بھی کسی نہ کسی تناظر سے خالی نہیں۔ (2)

اپنے فارمیٹ کے لحاظ سے یہ سب "حکمراں خاندانی" تاریخ کے زمرے میں آتے ہیں۔ تاریخ عالم لکھنے کی روایت نویں صدی عیسوی کے مورخ یعقوبی نے ڈالی۔ (3) اس طرز کی باقی رہنے والی کتابوں میں سے اس کی یہ کتاب بھی ہے۔ اسی قسم کا دوسرا شخص ابتدائی چودھویں صدی کا منگول ایرانی مورخ رشیدالدین (4) ہے جس تک یہ روایت پہنچتی ہے۔ تاہم ازمنہ وسطی کے مورخ اپنے علاقے کے جغرافیائی حدود اور مسلمان حکمرانوں کے زمانی حدود سے شاذ ہی باہر جاتے ہیں۔ (5) خاندانوں کی تاریخ کے سانچے سے عرب (6) ناواقف نہیں تھے البتہ اسے زیادہ ترقی ایرانی روایت میں ملی۔ اس کا بڑا مضبوط دفاع الطبری نے کیا۔ (7) ازمنہ وسطی کے ہندوستان میں حکمراں خاندانوں کی تاریخ کو جلوسی اکائیوں میں بانٹا گیا اور ہم عصر دور حکومت کو بالعموم مزید سال بسال ہونے والے واقعات میں تقسیم کیا گیا۔ (8) تاہم اصل میں یہ واقعہ ہی ہے جو کسی بیان کا ناقابل تقسیم حصہ بن جاتا ہے۔ یہ واقعہ ایک منفرد اکائی ہوتا ہے جس کا دوسرے واقعات سے کوئی رشتہ قائم نہیں کیا جاتا۔ یہ واقعہ سال وار ترتیب زمانی میں بیان کیا جاتا ہے۔ یہ بھی عرب تاریخ نویسی ہی کی اختراع ہے۔ (9) ہر واقعہ کو سال' مہینے' دن اور اس کے واقع ہونے کے روز (ہفتے کے دنوں) کے اعتبا سے بیان کیا جاتا ہے۔ (10) واقعہ کی سال وار ترتیب کو مادہ تاریخ کہہ کر مزید مستحکم کیا جاتا ہے۔ یہ ایسے اشعار ہوتے ہیں جن کے حروف تہجی کے عددی اتصال یا ملاپ سے اس واقعہ کا سال معلوم کیا جا سکتا ہے۔

ترتیب زمانی کا صحیح تعین ازمنہ وسطی کے ہندوستان میں ایک خبط کی صورت اختیار کر

لیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی آغاز اسلام کے حوالے سے زمانے کو تقسیم کرنے والی روایت نمایاں طور پر غائب ہونے لگتی ہے۔ چنانچہ ابوالفضل کے سوا تمام تواریخ میں قدسی وقت حوالے کا واحد نقطہ بن جاتا ہے۔ یہ خصوصیت بھی عربوں کی وراثت سے ہی اخذ کی گئی۔ اس طرح تاریخ دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے: ایک قبل از اسلام کا زمانہ جاہلیت کا حصہ یعنی جہالت اور بربریت کا زمانہ اور دوسرا طلوع اسلام کے بعد کا زمانہ۔ زمانہ جاہلیت سے الگ ہونے کا عمل اس لئے بھی طاقت ور ہو جاتا ہے کہ تاریخ کے اس دور میں کلچر لازمی طور پر خواندگی سے پہلے کا کلچر تھا اور اس میں برجستہ تاریخی فکر غائب تھی۔ اس زمانے کا تعارف خالدی نے ان الفاظ میں کروایا ہے: "جب عربوں نے نیا مذہب اختیار کیا تو انہوں نے نئی تاریخ سیکھی۔" (11)

زمانہ وسطیٰ کی ہندوستانی تاریخ نویسی میں اسلام اپنی مختلف صورتوں میں نفوذ کرتا ہے لیکن ابوالفضل واحد استثنیٰ ہے جو اسلام کے فرقہ وارانہ تشخص کے مقابلے میں ایک ایسا عالمگیر تشخص لانے کی کوشش کرتا ہے جس کا صدور عالمگیر خالق کے تصور سے ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اکبر کے عہد حکومت کا بیان حضرت آدم سے شروع کرتا ہے جو پہلا انسان تھا۔ (12) موجودہ حکمران کا سلسلہ نسب آدم سے شروع کرنے کی روایت ابوالفضل کی اپنی اختراع نہیں تھی۔ ایران میں اس پر کافی عرصے سے عمل ہو رہا تھا اگرچہ اس کا مقصد ایران اور اسلام کی تاریخ کو باہم جوڑنا اور پھر ان کا تقابل تھا۔ (13) اصل میں ابوالفضل کے ہم عصر ایران میں بدر آذر کیوان کے شاگردوں نے ایران کی تاریخ کا آغاز آدم سے پہلے کی ایک ہستی مہلاو سے کیا تھا۔ یہ ایسی ترکیب تھی جس کا مقصد حضرت آدم سے شروع ہونے والے اور حضرت محمدؐ پر ختم ہونے والے سلسلہ نبوت کی بیخ کنی اور قبل از اسلام کے ایرانی تشخص کی توثیق کرنا تھی۔ (14) ابوالفضل کے سوا ازمنہ وسطیٰ کے تمام مورخ اپنی اپنی کتابوں کو خداوند تعالیٰ کی حمد و سپاس سے شروع کرتے ہیں۔ اس کے بعد پیغمبر اسلام کی مدح سرائی آتی ہے۔ اس کے بعد خلفائے راشدین اور ان کے جانشین سلطانوں کے حسب نسب سے گزرتے ہوئے ان کا بیان ہم عصر سلطان تک آتا ہے۔ یوں حکمران کی سیاسی جانشینی خاص طور پر اسلامی مذہب اور نسب میں بیان ہوتی ہے۔

اسلام ہجری تقویم کے ذریعے بھی تاریخ میں نفوذ کرتا ہے۔ شہنشاہ اکبر

(1604-1556) نے بھی ہجری تقویم کے مقابلے میں ایک نئی عالمگیر تقویم لانے کی کوشش کی تھی۔ یہ ایسی تقویم تھی جو اسلامی تقویم کا مقابلہ کر سکے۔ یہ تاریخ الٰہی تھی۔ ہجری تقویم کے برعکس یہ شمسی تقویم تھی۔ اسے اکبر کے درباری ایک کثیرالجہات شخصیت فتح اللہ شیرازی نے تیار کیا تھا جو ابوالفضل کا ہم عصر تھا۔ اس کا آغاز اکبر کے عہد حکومت 1556 سے ہوتا تھا۔ (15) تخت نشینی اور اس تقویم کے درمیان 25 دن کے فرق کو منسوخ کر دیا گیا تاکہ مارچ کے موسم میں بہار کی آمد پر زمین کی دوبارہ زرخیزی اور غیر معمولی دور حکومت جو وقت کی بڑی امپائر تھا' اس کے ساتھ یہ نئی تقویم ہم زمان ہو سکے۔ (16) اس تقویم کی فارمیٹ مہینوں کے نام اور دھوم دھام سے منایا جانے والا نو روز کا تہوار ایران سے مستعار لئے گئے۔ نو روز کا تہوار اسلام کے باوجود برقرار رہا۔ یہاں تک یہ آیت اللہ خمینی کے کٹر اسلامی انقلاب میں بھی بچا رہا۔ عیسوی تقویم کا آغاز بھی مارچ کے مہینے سے ہی ہوتا تھا۔ (17) اگرچہ یہ ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ شیرازی کو عیسوی تقویم کا علم نہ ہو کیونکہ اکبر کے دربار میں جیزوئٹ پادریوں کی موجودگی نے اسے عیسوی تقویم سے ضرور روشناس کرایا ہوگا۔

ابوالفضل اس نئی تقویم کی پر تکلف پیروی کرتے ہوئے ہجری تقویم کا شاذ ہی ذکر کرتا ہے۔ اپنی بصیرت کی بنا پر اکبر خود ہجری تقویم کی خامیوں سے پریشان اور مضطرب تھا لیکن لوگوں کی "تنگ نظری اور ان میں ادراک کی کمی کے (18) پیش نظر اس نے اس تقویم کو خارج کرنے سے اجتناب کیا۔ اکبر کے جانشین جہانگیر کے دور میں اکبر کی الٰہی تقویم پر بے اعتنائی سے عمل ہوتا رہا مگر جہانگیر کے جانشین شاہ جہاں نے اپنے عہد حکومت کے دسویں سال 1638/1637 میں اسے بالکل ختم کر دیا اور کٹر ملاؤں (19) کا لحاظ کرتے ہوئے قمری (ہجری) تقویم کو پھر بحال کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بغیر کوئی وقت ضائع کئے مورخ بھی اسی طرف لوٹ گئے۔

ایک متبادل تاریخ کے دورانئے کے اس مختصر اور محدود تجربے کے سوا عہد وسطیٰ کے زمانے میں تاریخ کو اسلام کے آغاز سے ابتدا کرنے کی روایت غالب رہی۔ ان تاریخوں کا بیان جو اس زمانے میں قلم بند ہوئیں' ان کا آغاز مسلمان حکمرانوں کا ہندوستان یا کسی ہمسایہ ملک کو فتح کرنے سے شروع ہوتا ہے۔ اس کے بعد جنگوں' نئی اقالیم کے قیام' ان کے نظم و نسق' شکستوں اور فتوحات کا ذکر ہوتا ہے۔ یہ مورخ

اسلام سے دور افتادہ معاشروں اور ان کی تاریخ سے بڑی عمیق جہالت اور بے اعتنائی دکھاتے ہیں۔ یہاں بھی ابوالفضل ایک حیران کن حد تک استثنائی شخصیت ثابت ہوتا ہے۔ تاریخ کے متعلق اسلام کے مذہبی تناظر کے مدمقابل وہ ایک آفاقی تناظر پیش کرتا ہے۔ ہندوستان کی اساطیر' فلکیات وغیرہ کو سمجھنے کے لئے وہ بڑی تفصیل میں جاتا ہے اور یہ ذکر وہ معاندانہ نہیں بلکہ ہمدردانہ انداز میں کرتا ہے۔ (20) یہاں تک کہ اساطیر وغیرہ پر تنقید بھی وہ بڑے دوستانہ طریقے سے کرتا ہے۔

لیکن دوسروں کے ساتھ معاملہ ایسا نہیں۔ ایک طرف کسی قدر آزاد خیال مورخ جیسے چودھویں صدی کے اختتام کا شمس سراج عفیف' اکبر کے عہد حکومت میں نظام الدین احمد' شاہ جہان کے دور حکومت (1627_1656) میں عبدالحمید لاہوری اور کئی دوسرے مورخ ہیں۔ دوسری طرف جنون کی حد تک کٹرپن کے حامل ضیاء الدین برنی (1357) اور ان سب پر مستزاد اکبر کا درباری ملا عبدالقادر بدایونی' جو پہلے ابوالفضل کا دوست اور بعد میں دشمن ہو گیا' یہ وہ مورخ ہیں جن کے لئے اسلام اپنی مختلف صورتوں میں قابل قبول رہا۔

اس تناظر کو بدایونی انتہائی اور بڑی واضح صورت میں پیش کرتا ہے۔ ابوالفضل کے اکبر نامہ کے مقابلے میں اس نے تین جلدوں پر مشتمل اپنی منتخب التواریخ (یعنی برگزیدہ یا تاریخوں میں سے منتخب کردہ) لکھی۔ اس کے خیال میں چونکہ ابوالفضل نے دین برحق کے خلاف افترا پردازی کرکے اس کا مضحکہ اڑایا ہے۔ (21) اس لئے وہ اسلام کی صحیح تصویر پیش کرنا چاہتا ہے۔ ابوالفضل کو بادشاہ کی سرپرستی حاصل تھی۔ بدایونی دربار میں چہار شنبہ کی نماز کی امامت کرتا تھا اور ہندو اساطیر کے متوں کے فارسی تراجم جیسے دوسرے کئی کام بھی کرتا تھا جس کی اسے تنخواہ ملتی تھی اور جو اس کی ضرورت تھی' اس لئے وہ اپنی ناراضگی کا برملا اظہار نہیں کر سکتا تھا۔ وہ یہ کام خفیہ طریقے سے کرتا تھا۔ اس کے خود اپنے پر مسلط کردہ اخفا نے اس کے جذبات کی آگ کو اور بھڑکایا ہو گا۔ وہ اس لحاظ سے خوش قسمت تھا کہ یہ راز خود اس کی اور اکبر کی وفات کے بعد افشا ہوا۔ راز کے فاش ہونے پر جہانگیر نے اس کے بچوں پر ہلکی سی ایک تعزیر عائد کر دی تھی۔ (22)

بدایونی اپنی منتخب میں اپنے زمانے تک ہندوستان کی تاریخ لکھتا ہے۔ خدا کی حمد و

ثنا اور پیغمبر پر درود و سلام اور خلفا کی تعریف کے بعد اس کے اصل متن کا آغاز اس بیان سے ہوتا ہے کہ اس کے مصنف نے تاریخ کا آغاز محمد بن قاسم سے شروع نہ کرنے کا فیصلہ کیا ہے کیونکہ اس کی فتح محدود تھی۔ اس کی بجائے وہ سبکتگین سے ابتدا کرتا ہے جس کے بیٹے محمود غزنوی نے ہندوستان کی فتح کا آغاز کیا جہاں سے اس کے بعد اسلام نے پسپائی اختیار نہیں کی۔ (23) بدایونی ایک مفروضہ بیان کرتا ہے جس کے مطابق مسلمانوں کا ہندوستان کو فتح کرنا تاریخ کو اوار میں تقسیم کرنے میں ایک حد فاصل ہے۔ ابوالفضل کے سوا یہ مفروضہ دوسرے مصنفین کی تصانیف میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کی تصانیف میں اس فتح سے پہلے کے کسی واقعہ یا مظہر کا کوئی ذکر نہیں۔ یہ عرب جاہلیہ اسلام والی دوئی کا خاموش اعادہ ہے۔ یہ دوئی ایک عرصے سے مسلمہ اصول کے طور پر قائم چلی آ رہی تھی۔

گو تقویم کے ساتھ وابستگی شدید تھی اور تاریخ کے ادوار کا ہمیشہ کے لئے تعین ہونا تسلیم کیا جا چکا تھا' تاہم دورانیہ یا زمان اس وقت تک مبہم اور قابل تغیر تھا۔ اسلام ایک طرف تو ازل اور لازمانیت کو اہم قرار دیتا ہے۔ (24) لیکن دوسری طرف اس کے لئے زمان غیر مسلسل' حشر تک لمحات کی پیوستگی جن میں ہر ایک لامتناہی کلیت میں محدود ہے۔ (25) قرآن بذات خود وقت کو غائتی اور ارضی میں تقسیم کرتا ہے جہاں قبل الذکر کا ایک دن موخرالذکر کے ایک ہزار برسوں کے برابر ہے۔ طبری اس تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس کے مطابق زمین کی عمر 14000 ارضی سال مقرر کرتا ہے۔ جسے وہ تخلیق آدم اور یوم حشر کے درمیان برابر تقسیم کر دیتا ہے۔ (26) اگرچہ مسلم علماء متفقہ طور پر آدم کے زمانے کو 7000 سال قبل تسلیم کرتے ہیں لیکن خود آدم کے بارے میں اتفاق رائے سے گریز بھی موجود ہے۔ ابوالفضل امام جعفر اور ابن عربی کا حوالہ دیتا ہے کہ حضرت آدم سے پہلے بھی ہزاروں آدم گزر چکے ہیں اور ہر آدم کی نژاد کی جانشین ایک دوسری آدم کی نژاد ہوتی چلی آئی ہے۔ اور ایک کی آخری نسل آنے والی نسل سے باہم ملتی جلتی آئی ہے۔ (27) لیکن وہ خود دنیا' انسانیت اور آدم کی عمر کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کر سکا۔ وہ ان کی عمروں کا تعین علم الافلاک' ہندوؤں اور چین کی قابل اعتماد کتابوں اور ان علاقوں کے بالترتیب وقائع کے ذریعے کرتا ہے۔ اس کا مشاہدہ ہے کہ "..... ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کائنات اور اس میں رہنے والوں اور الوہیت

کی صفات کے سرچشمے واضح نہیں ہوتے۔ یا تو یہ جاودانی ہیں جیسا کہ قدیم بزرگوں کا عقیدہ تھا یا یہ اتنے قدیم ہیں کہ یہ ازل میں مدغم ہو جاتے ہیں۔" (28) وقت کی مختلف جہات اور دنیا کی ابتدا کے متعلق کئی نظریات کو نقل کرنے کے بعد وہ یہ مشاہدہ پیش کرتا ہے : "اس قسم کی روائتیں اور کہانیاں خداوند تعالیٰ کی مخلوق میں مشہور ہیں اور یہ ناممکن نہیں کہ یہ (سب) درست ہوں دنیا میں کئی آدم گزر چکے ہیں...." (29) مگر تھوڑی ہی دیر بعد عین اسی صفحے پر بغیر کسی ہچکچاہٹ کے وہ تخلیق آدم کا زمانہ 7000 سال تسلیم کرتا ہے لیکن شک دوبارہ وارد ہو جاتا ہے اور وہ اس نظریہ کو پیش کرتا ہے کہ آدم کی تخلیق کے زمانے مختلف تعین کے لئے کئے گئے ہیں۔ (30)

اپنی دلچسپ توزک بابر نامہ میں پہلا مغل شہنشاہ بابر بڑے دقیق طریقے سے اپنے واقعات اور اپنے مشاہدات درج کرتا ہے اور ایک جگہ دن اور رات کے دوران کی تفصیل وہ گھنٹوں اور منٹوں میں بیان کرتا ہے اور وقت کو ناپنے کے مختلف طریقوں کا ذکر کرتا ہے۔ (31) اس امر کے باوجود وہ بڑے دلچسپ طریقے سے وقت اور دوران کے متعلق ابہام کا شکار ہے۔ موجودہ راجستھان کے علاقہ میوات کے متعلق جسے اس نے فتح کیا تھا' وہ کہتا ہے : "حسن خان میواتی اور اس کے اجداد اس پر سو یا دو سو سال تک حکومت کرتے رہے ہیں۔" (32) تاہم وہ بالعموم نماز کے وقت کو ہی حوالہ بناتا ہے۔ "قلعے کا شگاف شدہ برج عشا کی نماز کے بعد گر گیا۔ مغرب کی نماز کے وقت ہم مرغنین قلعے پہنچے۔ ہم ظہر کی نماز کے وقت سوار ہوئے...." (33)

دوسری طرف وقت کو صحیح صحیح ناپنے کے لئے ابوالفضل کا اشتیاق اس کے کاملیت کی طرف رجحان کے علاوہ اس کی نجوم میں علمی اور عملی دلچسپی سے بھی تقویت حاصل کرتا ہے۔ وہ برہما اور جین متر میں وقت کے تصورات اور ہندوستان کے مختلف حصوں میں مروجہ تقویموں کا مطالعہ کرتا ہے (34) اور اس بنا پر وہ بیان دیتا ہے کہ کشمیر پر 191 حکمرانوں نے 4109 سال گیارہ ماہ اور 9 دن حکومت کی (35) یا کہا جاتا ہے کہ اس سے 2355 سال 5 ماہ اور 27 دن قبل تقویم الٰہی کے چالیسویں سال میں خدا کی عبادت کے لئے تعمیر کئے گئے مندر میں مہاسبا نامی ایک مرتاض نے آگ روشن کی۔ (36) تاہم لغزشیں بھی کم نہیں ہیں۔ ایک جگہ تو ہندی اساطیری جنگ مہا بھارت کی تاریخ اپنے زمانے سے 5691 سال قبل قرار دیتا ہے لیکن اسی جلد میں ایک اور جگہ

4831 سال قبل لکھتا ہے۔ (37)

چنانچہ یہ امر حیران کن نہیں کہ اسلام کی ابتدا کے ساتھ تاریخ میں زمانے کی غالب تقسیم کی بنا پر زمانے اور علاقوں میں جو ہم سے متعلق ہیں وقت' تاریخی ادوار اور تقویم کے ساتھ یکساں سلوک نہیں رہا۔ اس سے انحراف کی جو کوششیں ہوئیں وہ اس کے تسلط سے اختلاف کی صورت میں تھیں' ہم ذہنی طور پر تخلیقی مگر ناپائیدار۔ اگرچہ دنیا کے ان اکثر حصوں میں جہاں مسلمان خاندان حکمراں رہے ____ عرب' ایران' ہندوستان' تاریخ ایک انتہائی اہم شعبہ علم رہی اور اس صورت میں اس نے ترقی بھی کی لیکن تاریخ کو قدیم' ازمنہ وسطی اور جدید ادوار میں تقسیم کرنے کا تصور اس ترقی کا حصہ نہیں بنا۔ اس تصور کو بہت بعد میں اور اجنبی ذریعے سے تاریخ میں داخل ہونا تھا۔

یورپ میں اس سہ جزی ادوار کی تاریخ بڑی مختصر تھی۔ جدید کے معنوں میں ماڈرنس Modernus کی اصطلاح پہلی دفعہ چھٹی صدی میں استعمال ہوئی اور اس سے مراد ماضی سے بالکل ممیز زمانہ حال تھا۔ (38) یہ تاریخ کو ادوار میں تقسیم کرنے کی طرف محض پہلا قدم تھا۔ لفظ جدید میں کوئی معنی پیدا کرنے یا اس میں قدر و قیمت داخل کرنے میں مزید چھ صدیاں لگیں۔ لی گوف (Le Goff) جو ایک واضح وقفے کے بغیر جدید کے حاملوں کا ایک ترتیب وار سلسلہ تجویز کرتا ہے' اس ضمن میں کہتا ہے: "بارہویں صدی کے نصف آخر میں دو اہم مصنفوں نے اپنے زمانے کو دور جدید قرار دینے پر اصرار کیا ____ ایک نے اس کی تعریف کی اور دوسرے نے مذمت۔ یہ قدیم کے حاملوں اور جدید کے حاملوں کے درمیان نزاع کے پہلے مرحلے کی تلخی کا اظہار ہے۔" (39)

سترہویں صدی کے آخر میں واضح وقفوں کے ساتھ ولندیزی سلاریس (Cellarius) نے سہ جزی ادوار کا بطور نظریئے کے اعلان کیا۔ قدیم تاریخ (Historia Antique) کانسٹنٹائن اعظم کے زمانے تک زمانہ وسطی (Historia Medeivel) 1453 میں سقوط قسطنطنیہ تک اور جدید تاریخ Historia Nora 1453 سے بعد کا زمانہ۔ (40)

یورپ میں یہ مسلمہ رواج بن گیا اور یورپی توسیع کے ساتھ دنیا کے اکثر باقی

حصوں میں بھی پھیل گیا۔

اگرچہ سر ولیم جونز کے علمی کام میں ہندو اور مسلمان ہندوستان کے تصورات معرض وجود میں آ چکے تھے (41) یہ جیمز مل تھا جس نے 1818 سے شائع ہونے والی اپنی کتاب The History of British India میں ہندو، مسلمان اور برطانوی ادوار میں تقسیم کر کے اس رواج کو ہندوستان پر منطبق کیا۔ یہ غیر متشاکل نظام تسمیہ ____ پہلے دو ادوار کا مذہب پر مبنی ہونا اور برطانوی دور کا سیکولر اور قومی ہونا ____ مل کے ان افادیت پسند مفروضوں کی طرف ایک اشارہ ہے جن سے وہ بڑی شدت سے وابستہ تھا۔ ہندو اور مسلم عہد کی اصطلاحوں میں نہ صرف غالب حکمران خاندانوں کے مذہب کی وضاحت کرتے ہیں بلکہ اس میں دبے لہجے میں شدید توہین بھی مضمر ہے جو جدید سائنسی تعقل پر مبنی خرد افروزی کے متعلق ہے۔ اصل میں جیمز مل اپنے سے پہلے کے زمانے کی عدم معقولیت کی تضحیک کو وہ مخفی اور محض دبے لفظوں میں ہی نہیں رہنے دینا چاہتا تھا بلکہ وہ اسے بڑی وضاحت سے ذہن نشین کروانا چاہتا تھا خواہ اس مقصد کے لئے اسے کتنا ہی زور کیوں نہ لگانا پڑے۔

جیمز مل کے کام نے ہندوستان کی تاریخ نویسی پر بڑے دیرپا اثرات مرتب کئے۔ اس ضمن میں رینالڈ انڈین کا خیال ہے کہ انیسویں صدی میں مل کی "کتاب ہندوستان کی تاریخ کی اہم نصابی کتابوں میں شامل تھی۔ بعد کے انڈالوجی کے ماہروں نے ہندوستان کے اس ادراک کا اعادہ کیا یا انہوں نے اپنی نگارشات اس کے رد عمل کے طور پر مرتب کیں۔" (42)

معاملہ یہ ہے کہ کافی عرصے تک مل کو ان ہندو اور مسلم دور کے تصورات کو ہندوستان کی تاریخ پر تھوپنے کا ملزم ٹھہرایا گیا ہے۔ جنہوں نے اپنے وقت پر ہندوؤں اور مسلمانوں میں مذہبی شعور پیدا کیا جس کا شاخسانہ 1947ء میں اپنی مذہبی خطوط پر ہندوستان کی تقسیم تھی۔ (43) چنانچہ مل کے اس فعل میں طویل المدت غایت اور سازش کا شبہ دونوں دکھائی دیتے ہیں۔ جو میرے خیال میں دلیل کو کمزور کرنے کی طرف مائل ہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں ہندوستان کی اس دور میں لکھی گئی تواریخ میں مسلم دور کا تصور اگرچہ بڑے واضح طور پر نہیں لیکن بڑے مضبوط طریقے سے پیوست تھا۔ جب ادوار کی تقسیم بر سر عمل آئی تو قبل از اسلام یعنی ہندو دور کا تصور

بھی اس کے نتیجے کے طور پر پیدا ہو گیا۔ اگرچہ یہ بھی درست ہے کہ ان دونوں اصطلاحوں میں سے کوئی بھی استعمال نہیں ہوئی تھی۔ مل نے اس فرق کو جس سے ہم عرصے سے آشنا تھے' صرف اسے واضح کر دیا اور اپنے برطانوی دور کے افادیت پر مبنی کردار کے مفروضے کے مقابلے میں اسے لے آیا۔ ان تصورات کو طویل آشنائی کی بنا پر بغیر کسی مزاحمت کے ہندوستان کی تاریخ کو ادوار میں تقسیم کرنے کے لئے باآسانی قبول کر لیا گیا۔

لیکن مل اور اس جانشین مورخ ____ ہندوستان کے برطانوی اور خصوصاً انتظامیہ سے وابستہ انگریز مورخ صرف اس چھپے تصور کو واضح کرنے سے کچھ زیادہ ہی کر رہے تھے۔ اگر اس زمرے کے درباری مورخوں نے جن کا ذکر اوپر آ چکا ہے تاریخ کو ادوار میں تقسیم کرنے کے لئے اسلام کو متفقہ طور پر حد فاصل قبول کر لیا تھا تو تاریخی سبب کو انسانی ارادے کے طور پر بھی تسلیم کر لیا گیا تھا۔ عہد حکومت کے واقعات کی توضیح حکمران کے ارادے' افتاد طبع اور فطرت کے اظہار کے طور پر بیان کر کے کی گئی۔ (44) اگر حکمرانوں کا اسلامی تشخص واقعات کے وقوع پذیر ہونے میں ایک اہم تھا تو اس سلسلے میں حکمران کی فطرت اور مزاج دوسرا بعد تھا۔ چنانچہ اسباب کے متعلق وضاحتوں کی ساخت میں ایک لچکدار علاقہ داخل ہو جاتا ہے۔

تاہم جب جیمز مل نے "مسلمان حکمرانوں" کی جگہ "مسلم عہد حکومت" کی بات کی تو تمام تاریخی وضاحتیں ایک ہی مقام پر یعنی لازمی قرار دیئے گئے اسلام پر مرکوز ہو گئیں۔ اس عمل میں بے حد متنوع اور پیچیدہ معاشرے پر حکومت کی وضاحت کرنے والے عناصر اور پہلوؤں کا میدان حذف ہو گیا۔ (45)

یہ سہ جزی تاریخی ادوار جو مل نے متعارف کروائے 1950ء اور اس کے بعد بھی تاریخ پر مسلط رہے۔ برطانوی دور کے ساتھ "ہندو عہد حکومت"، "ہندو دور"، "ہندو ہندوستان"، "مسلم دور"، "مسلم عہد حکومت"، علمی کتابوں میں رواج پا گئے۔ اگرچہ ان کتابوں نے اسلام کے غلبے کی آئینی حکومت کو چیلنج کیا اور اس کی جگہ حکمرانوں کی ذاتی یا مذہبی طاقت پر زور دیا مگر اس زور کا اسلام کے حق میں ہونا ضروری نہیں تھا۔ پچھلی نسل کی بہترین کلاسیکی کتابوں میں اے۔ بی۔ ایم۔ حبیب (The Foundations of Muslim Rule in India) اور آر۔ پی۔ ترپاٹھی کی

(Some Aspects of the Muslim Rule in India) اس امر کی دو بڑی عمدہ مثالیں ہیں۔ (46) بیسویں صدی کی ابتدا میں قدیم ازمنہ وسطی اور جدید "ہندوستان" کی اصطلاحیں استعمال ہونے لگیں۔ ان اصطلاحوں کو رائج کرنے والا سٹینلے لین پول پہلا مورخ تھا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی قبولیت فوری اور مکمل نہیں تھی کیونکہ بیس سال سے بھی کم عرصے میں ونسنٹ اسمتھ اپنی باثر کتاب History of India The Oxford میں ابتدائی زمانے کے لئے "قدیم ہندوستان" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے اور 647 عیسوی میں راجہ ہرش کی وفات اور مسلمانوں کی فتح کے درمیانی عرصے کے لئے "ازمنہ وسطی کی ہند ریاستیں" کی ترکیب استعمال کرتا ہے۔ جسے ہم آج ازمنہ وسطی کا ہندوستان کہتے ہیں اسمتھ "ہندوستان مسلم دور میں" کی ترکیب استعمال کرتا ہے اور اس کے بعد آنے والے زمانے کو وہ "ہندوستان برطانوی دور میں" کہتا ہے۔ "قدیم"، "وسطی" اور "جدید" کی اصطلاحیں اگرچہ رفتہ رفتہ رائج الوقت ہوتی گئیں مگر ادوار میں تقسیم کرنے کی بنیاد مین کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی۔ (49) پیشہ ور مورخوں کی طرح یونیورسٹی نظام میں بھی "قدیم ہندوستان" کا آغاز ہڑپن کلچر سے ہوتا ہے جسے 1920ء میں آثار کی کھدائیوں کے بعد وادی سندھ کی تہذیب کہا جاتا تھا۔ یہ دور آٹھویں صدی کے وسط میں شمالی ہند میں راجہ ہرش کی حکومت کے سقوط پر ختم ہوتا ہے ازمنہ وسطی کا آغاز گیارہویں صدی کی پہلی تین دہائیوں کے دوران شمالی ہند پر محمود غزنوی کے حملوں سے یا 1206ء میں مسلم حکومت کی ابتدا سے شروع ہوتا ہے۔ یہ بالعموم 1707ء عیسوی پر ختم ہو جاتا ہے جب اورنگ زیب کی وفات ہوئی جو عظیم مغلوں میں سے تھا۔ یا یہ 1740ء میں مغلیہ حکومت کے واضح انہدام پر ختم ہوتا ہے۔ "جدید ہندوستان" کا آغاز اٹھارویں صدی کے اواخر سے یا موثر طریقے سے انیسویں صدی سے ہوتا ہے۔ اٹھارویں صدی کے متعلق باہم اختلاف رکھنے والے مورخوں میں بھی بڑا اتفاق ہے۔ ان میں برطانوی امپیریلسٹ' قوم پرست اور مارکسزم کے حامی شامل ہیں اور وہ سب اس صدی کی متفقہ طور پر مذمت کرتے ہیں۔ ان کی نظر میں یہ صدی سلطنت' اقتصادی اور سماجی اخلاقیات کے خوف ناک زوال کی صدی تھی۔ مارکس کے حامی مورخ تو اسے جنسی بے راہ روی کا زمانہ کہتے ہیں۔ (50)

ہندوستان کی قدیم تاریخ کو ہندو اور وسطی زمانے کی تاریخ کو مسلم دور قرار دینے

کی کوشش نے نو آبادیاتی نظام سے نجات حاصل کرنے کی جدوجہد میں اگرچہ متضاد مگر بڑا اہم کردار ادا کیا۔ ہندوستان کے ماضی بعید اور برطانوی استعمار سے ذرا پہلے کے ماضی کی تعریف و توصیف اور اعلانیہ حالات مستشرقین کے ادراک کا حصہ تھے جہاں سر ولیم جونز نے ہندوستان کی تاریخ کے ابتدائی دور میں ہندوؤں کے کارناموں کو بہت سراہا اور مسلم دور میں ان کارناموں کے انحطاط کا نوحہ کہا وہاں جیمز مل نے تصویر کو بالکل الٹ دیا۔ اس نے مسلم دور کے زیادہ مشہور اور نامور دور کو بھی برطانوی دور کی برکات کی نسبت مایوس کن قرار دیا۔ برطانوی حکومت کے لئے جواز مہیا کرنے کے مقصد سے ہندوستان کے ماضی کی توہین یا توصیف برطانوی اور انتظامیہ سے وابستہ مورخوں کی کتابوں میں مدغم ہوتی ہے۔

ہندوستانی مورخوں کے لئے ان عناصر کے معانی مختلف تھے۔ قدیم ہندوستانیوں کے حتمی طور پر ہندوؤں ____ کے کارناموں کی تعریف و توصیف دراصل غیر ملکی فتوحات کے بعد پیدا ہونے والے اقتصادی اور کلچرل افلاس پر تنقیدی جائزے کی غرض سے کی جاتی تھی۔ اس تنقیدی جائزے کے ابتدائی نقاد آر۔ سی۔ دت نے ہندو اور برطانوی ادوار کا تقابل کیا اور مسلم دور کو واقعتاً" نظر انداز کر دیا۔ لیکن "غیر ملکی فتح" نے مسلم دور کا بھی احاطہ کر لیا۔ اور یہاں سے ہندوستان کے سیکولر زوال کی داستان کا آغاز ہوتا ہے۔(51)

ہندوستان کے وسطی عہد کے مورخوں کو مختلف مسائل کا سامنا تھا۔ ملک کی تقسیم پر منتج ہونے والے دو قومی نظریئے کی تشکیل اور اس کی مخالفت کے لئے وسطی دور کی تاریخ میدان جنگ بن گئی۔ یہ نظریہ اس مفروضے پر قائم کیا گیا کہ دونوں بڑے فرقے جنہیں بیسویں صدی میں قومیں قرار دیا گیا' مذہب' کلچر' تاریخ اور معاشرتی ساخت کے اعتبار سے متناقض اور مخالفانہ نوعیت کی ہیں۔ اس کا مقابلہ دونوں قوموں کے درمیان "مخلوط کلچر" مشترک تاریخ اور کلچر سے کیا گیا جس کے مطابق ان عناصر نے ایک دوسرے کو جذب کیا اور جن میں دونوں قوموں نے اپنا اپنا یوگ دان دیا۔ چنانچہ اگر تقسیم کرنے والے خطوط ہندو اور مسلمان کمیونٹیز کے درمیان کھینچے گئے مگر مورخ اس طریقے سے منقسم نہ ہوئے اور اس خط فاصل کے دونوں طرف ہندو اور مسلمان مورخ موجود رہے۔

ازمنہ وسطی کی تاریخ کے اس میدان میں مجادلے کے خطوط اس سیاسی جنگ کی عکاسی کرتے ہیں جو یہ دونوں قومیں نوآبادیاتی نظام کے خلاف لڑ رہی تھیں۔ غالب دوئی جو اس جدوجہد کا امتیاز بنی کانگرس بمقابلہ مسلم لیگ مخالفت میں منعکس ہوئی جیسے کانگرس کی قیادت اور قوم پرست مورخوں نے قوم پرستی بمقابلہ فرقہ پرستی کی صورت میں پیش کیا۔ دونوں کے درمیان اختلاف تجزیاتی زمرے کا نہیں بلکہ تدبیر اور طریق کار کا تھا۔ کانگرس کی قوم پرستی، تاریخ اور کلچر پر مشتمل تھی جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں قوموں کا برابر کا اشتراک تھا۔ عام فہم زبان میں "ہندو مسلم بھائی بھائی" کا نعرہ اسی طریق کار کا مظہر ہے۔ سنسکرت زبان میں "سرو دھرم سام بھاؤ" (تمام مذاہب سے یکساں سلوک) اس کا مہذب تصوراتی نعم البدل تھا۔ تاہم تجزیاتی زمرہ مذہبی تشخص ہی رہا۔ کانگرس نے ہندوؤں اور مسلمانوں کو بحیثیت ہندو اور مسلمان ہی متحرک کیا اگرچہ ایسا کرنے میں وہ بھائی بھائی ہی رہے۔

اس کے برعکس مسلم لیگ نے تاریخ اور کلچر کے اشتراک کی اہمیت کو کم کر کے اور دونوں مذہبوں کی فطری مخالفانہ نوعیت کو ابھارنے کی حکمت عملی اپنائی۔ ہندو قوم پرستوں نے بھی اس مخالفانہ نوعیت کو زور شور سے ہوا دی۔ مشترک "برادری" اور خصوصیت کے درمیان صرف ایک قدم کا فاصلہ تھا جسے طے کرنا آسان بھی تھا۔ کانگرس اور مسلم لیگ یا قوم پرستی اور فرقہ واریت اگرچہ عملی طور پر ایک دوسرے کی ضد تھے لیکن تصوراتی طور پر انہوں نے یہ فاصلہ ہاتھ میں ہاتھ دے کر طے کیا گیا۔ مذہبی کمیونٹیز کے مشترک اور تجزیاتی زمرے نے ان دونوں کو دوئی کے بجائے تسلسل کے رشتے میں پرو دیا۔

یہ تقسیم ازمنہ وسطی کی قوم پرست اور فرقہ پرست مورخوں کے درمیان تاریخ نویسی میں بھی منعکس ہوئی۔ انہوں نے ازمنہ وسطی کی ہندوستانی تاریخ کو ان دونوں کمیونٹیز کے درمیان ابدی یا ریاستی یا بے رحم مخالفت کی داستان کے طور پر پیش کیا۔

ہندوستانی تاریخ نویسی پر مارکسزم کے تناظر کے بڑھتے ہوئے اثرات نے خصوصاً 1950ء کے بعد ان مسائل کی دوبارہ تشکیل کی اور اس طرح اس سہ جزی تقسیم کی حدود کا ازسرنو تعین کیا گیا۔ کئی ابتدائی مارکسی مطالعات پہلے ہی منظر عام پر آچکے ہیں مگر ڈی۔

ڈی- کوسمبی کی (An Introduction to the Study of Indian History) نے اس نمونے کی تبدیلی کو متاثر کیا- اگرچہ اس کا تعلق قدیم (ancient) ہند کی تحقیق سے تھا (قدیم کی اصطلاح اس کی اگلی کتاب کے عنوان کا حصہ بنی) اس کا اثر بڑا نفوذ کرنے والا تھا- بطور تجزیاتی زمرے کے معاشرتی طبقے نے مذہب کی جگہ لے لی- چنانچہ اگر کوسمبی نے ایک ڈھانچہ فراہم کیا تو عرفان حبیب کی شاندار کتاب The Agrarian System of Mughal India نے اپنی تجزیاتی نفاست اور تیز طریق کار سے اس ڈھانچے کے لئے گوشت پوست فراہم کر دیا-

طبقاتی ساخت' طبقاتی کشمکش' ٹیکنالوجی اور سماجی تبدیلیوں کے ساتھ اس کے رشتوں وغیرہ کے اطراف اور نئے مسائل نے تاریخی ادوار کے پرانے فریم کے بالمقابل جو لازمی طور پر حکمراں خاندانوں تاریخ کی پیروی کرتا تھا' ایک نئی کشمکش کھڑی کر دی' کیونکہ سماجی تبدیلیوں کے اتار چڑھاؤ خاندانی تبدیلیوں سے ہمیشہ ہم زمان نہیں ہوئے- تاہم اگرچہ اس کی حدود پر تو اعتراضات وارد ہوئے لیکن اس سہ جزی تقسیم پر کبھی سنجیدگی سے گرفت نہیں ہوئی- ڈی- ڈی- کوسمبی اور آر- ایس- شرما کی 1956ء_1965ء کے دوران تحریروں میں ہندوستانی جاگیرداری کے تصورات کے ابھرنے نے "ابتدائی میڈیول انڈیا" کے تصور کی تشکیل کی- اس کی ابتدا کی تاریخیں مختلف بتائی جاتی ہیں مگر اس کا آغاز کہیں چوتھی سے ساتویں صدی کے درمیانی برسوں میں ہوا اور اختتام 1206 کے قریب دہلی کی سلطنت کے قیام پر ہوا- (53) جہاں سے دور وسطی کا آغاز ہوتا ہے "ابتدائی زمانہ وسطی کا ہندوستان" کی ترکیب کئی طرح ازمنہ وسطی کی توسیع کرتی ہے- لیکن زیادہ اہم یہ امر ہے کہ سوشیو اکنامک دائرہ کار میں یہ تبدیلیوں کی تلاش پر اصرار کرتی ہے- اس کے بڑے مبلغ آر- ایس- شرما نے اسے جاگیرداری کا فروغ کہہ کر اسے اس سے پہلے کے اور بعد کے زمانے کے مقابل کھڑا کرنے کی کوشش کی ہے- لیکن اگر دوسرے تناظر سے اس پر نظر ڈالی جائے تو اس زمانے میں اہم اور جامع حقائق نے ایسی بنیاد فراہم کی جس سے وسطی عہد کی سوشیو اکنامک ساختوں اور بڑی حد تک ریاست کی تشکیل کا امتیاز بنتا تھا- (54)

یہ سیاست 1950ء سے 1980ء کے برسوں پر پھیلی ہوئی ہے- سال 1990ء نے ہندوستانی تاریخ نویسی کو ایک نئی سرحد پر لا کھڑا کیا جہاں سوشل اور کلچرل خدوخال'

خاندان کے اندر روزمرہ زندگی میں اقتدار کے رشتے' باہمی شخصی تعلقات اور تاریخی سیاق و سباق میں زمان و مکان کے مطالعہ پر اصرار کیا جاتا ہے۔ یہ مسائل فطری طور پر متشدد زمانی پابندیوں کی مزاحمت کرتے ہیں۔ ان خطوط پر تحقیق سہ جزی تقسیم ابھی تک ہونے والے اعتراضات سے کہیں زیادہ موثر طریقے سے معترض ہو سکتی ہے۔

حوالہ جات

1_ فرانز روزن تھل:

A History of Muslim Historiography, London, 1968 : 13 _ 171

2_ حالیہ دہائیوں میں یہ تواریخ کئی تجزیوں کا موضوع رہی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

Peter Hardy, Historians of Medieval India, 1960

M. Hassan (ed) Historians of Medieval India, Meerut, 1960

Harbans Mukhia, Historians and Historiography during the Reign of Akbar, N. Delhi, 1976.

Jogdish Narayan Sarkar, History of History writing in Medieval India, Calcutta, 1977

Khaliq Ahmad Nizami, On History and Historiography of Medieval India, New Delhi, 1983.

ان کے علاوہ مندرجہ ذیل مقالات:

Hidayat Hussain, 'contemporary Historians of the Reign of Shahjahan'. Islamic Culture, 1941.

A. B. M. Habib ullah, 'A Re-evaluation of the Literary Sources of Pre-Mughal History'. Islamic Culture, 1941.

Shaikh Abdur Rashid, 'Zia-ud-Din Barani, A Study' Aligarh Muslim University Journal, 1942.

Muhammad Habib, 'Life and Thought of Zia-ud-Din Barani', in M. Afsar Khan and M. Habib, Political Theory of the Delhi Sultanate'. Allahbad, n. d.

3. Tarif Khalidi, Arabic Historical Thought

in the Classical Period, Cambridge, 1994:115

4. D. O. Morgan, Persian Historians and Mongols In:

D. O. Morgan, (ed), Medieval Historical writings in the

Christian and Islamic World, London, 1952 : 115-120.

5_ تاریخ عالم لکھنے پر دو بڑی اہم کوششیں ہوئی ہیں۔ منہاج السراج کی طبقات ناصری جو تیرہویں صدی کے اواخر میں لکھی گئی اور ابوالفضل کی اکبر نامہ جو سولھویں صدی کے اختتام کے قریب تحریر ہوئی۔ منہاج السراج کی نظر میں تاریخ عالم آدم سے شروع ہو کر محمدؐ اور خلفاء اور مغرب میں وسطی ایشیا میں جہاں سے منہاج سراج شمالی ہند میں داخل ہوا' اسلام کی توسیع پر مشتمل ہے۔ اور ابوالفضل کی تاریخ عالم علاقائی سے زیادہ زمانی ہے۔ اس کا مربی بادشاہ آدم کی 53 ویں پشت سے ہے۔ جس میں محمدؐ اور خلفاء کا کوئی دخل نہیں تھا اور اس بنا پر وہ پوری انسانیت کا بادشاہ تھا۔ چنانچہ اکبر کی تاریخ بنی نوع انسان کی تاریخ کی معراج ہے۔ ان دونوں مورخوں پر بحث کے لئے ملاحظہ ہو۔

Harbans Mukhia, Historians and Historiography.

6_ فرانز روزن تھال (Franz Rosenthal) اپنی کتاب 77 :
Muslim Historio-graphy پر عرب سیاق و سباق میں "Dynastic History" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

7_ وہی کتاب ص 88_ جہاں وہ "ایران کی قومی تاریخ نویسی" کے اثرات کا ذکر کرتا ہے خواہ وہ تیرہویں صدی سے پہلے ہی کی کیوں نہ ہوں' ایرانی تاریخ پر بیشتر کتابیں عربی زبان ہی میں لکھی گئی ہیں۔ ملاحظہ ہو۔ برنارڈ لیوس (Bernard lewis) اور پی۔ ایم۔ ہولٹ (P. M. Holt) کی ایڈٹ کردہ History of Middle East لندن' 1962ء میں ص : 126 پر برٹولڈ سٹیفن (Bertold Stephen) کا مطبوعہ مقالہ Evolution of Persian Historiography یعنی "ایرانی تاریخ نویسی کا ارتقاء" تاہم وسطی دور (Middle Period) یعنی (نویں سے تیرہویں صدی کا ابتدائی زمانہ) میں فارسی اور عربی میں لکھی گئی کتابوں کے بارے میں سٹیفن ہمفری (Stephen Humphry) توجہ مبذول کرواتا ہے۔ ملاحظہ ہو۔

Islamic History, A Framework for Inquiry, N. York, 1995

طبری کے دفاع میں

Khalidi, Arabic Historical Thought : 88

8. F. Rosenthal, Muslim Historiography : 71_72

Khalidi, Arabic Historical Thought : 73: Aziz_al_

Azmah, 'Historie et narration dlans 'historiographie

Arabe. Annals Economics, scocieties, civilization,

March, April, 1986, 2 : 418

9. Aziz al_Azmah, "Histario et narration"

10. R. Stephen Humphreys, Islamic History

11. Khalidi, Arabic Historical Thought

مزید ملاحظہ ہو۔

Frank E. Reynolds and David Tracy (ed.) Religion and

Practical Reason, Albany, New York, 1994 : 166_167.

Aziz al_Azmeh, chnonophagous Discourse : A study of

clarico legal apporpriation of the world of Islam.

12_ ہربنس مکھیا کی آنے والی کتاب The Mughals میں اس دلیل کو اور زیادہ تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

13_ حال ہی میں منظر عام پر آنے والی اپنی کتاب Vernicular Modernity میں محمد توکلی ترغی کا مقالہ

'Contested Memories : Narrative structures and Allegorical

Meanings of Iran's Pre-Islamic History'

اس کا پہلا ورشن 1966ء (1_2) Iranian Studies, Vol. 29 کے ص 149_75 میں شائع ہو چکا ہے۔

Khalidi, Arabic Historical Thought.

14_ توکلی۔ ترغی: Contested Memories

15_ ابوالفضل: اکبر نامہ۔ (ایڈیٹر) مولوی عبدالرحمٰن، جلد 2، کلکتہ 1881 : 9_13

وہی مصنف آئین اکبری (ایڈیٹر) بلوخمان' جلد 1' کلکتہ 1872' 265_278

16_ ابوالفضل' اکبر نامہ' جلد دوم: 10_18' آئین 1: 277_278

17. Barbara W. Tuckman, A Distant Miror, The Calamitous 14th Century, N. York, 1978:54

18_ ابوالفضل' آئین 1: 277

19_ عنایت خان' شاہ جہاں نامہ' ترجمہ اے آر فلر (A. R. Fuller) جس پر نظر ثانی کی اور ایڈٹ کیا ڈبلیو' ای' بیگلی (W. E. Begley) اور زیڈ۔ اے۔ ڈیسائی نے' دہلی' 1990ء: XIX اور 219

20_ ابوالفضل' آئین اکبری' (ایڈیٹر) بلوخمان' کلکتہ 1877: 61_193

21_ ملا عبدالقادر بدایونی' منتخب التواریخ' جلد سوم' (ایڈیٹر) مولوی احمد علی' کلکتہ' 1869: 393_394

22_ بختاور خان مراۃ العالم' مخطوطہ نمبر فارسی تاریخ 51' مولانا آزاد لائبریری' علیگڑھ مسلم یونیورسٹی' علیگڑھ f. 185 b_

23_ بدایونی: منتخب' 1_ (ایڈیٹر) مولوی احمد علی' کلکتہ 1868' 5' 7_8_

24. Paul E. Walker, Eternal Cosmos and the Womb of History, Time in the early Islamic Thought. International Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 9, 1978 : 375; L. E. Goodman, 'Time in Islam' in Anindita Niyogi Balslev and N. Mohanty (eds). Religion and Time, London 1993: 138_62

25. Louis Massigon, 'Time in Islamic Thought' Men and time, Bollingen series 30 (3), 1957: 108_9;
تاہم گڈمن کا کہنا ہے کہ اسلام میں غیر مسلسل زمان اسلام کی مذہبی فکر میں کئی لڑیوں میں سے ایک لڑی ہے۔ گڈمین: Time in Islam

26. Khalidi, Arabian Historical Thought

27_ ابوالفضل: اکبر نامہ۔ اول: 52

28_ وہی کتاب' 49_50

29_ وہی کتاب' 52

30_ ابوالفضل' آئین' اول : 275

31_ بابر نامہ' (ایڈیٹر اور مترجم ترکی زبان) اے۔ ایس۔ بیوریج' نئی دہلی' 1970ء (ری پرنٹ) : 516_517

32_ وہی کتاب : 577

33_ وہی کتاب : 59' 100' 102

34_ ابوالفضل' اکبر نامہ' اول : 52_50' دوم 11_ 12_ آئین' اول : 269_272

35_ ابوالفضل' آئین' اول : 578

36_ محولہ بالا : 469

37_ محولہ بالا : 414' 516

38. Gacques le Goff, History of Memory trans Steven Randall and Elizbeth Claman, New York, 1992 : 27

39_ محولہ بالا : 28 اور XII

40. Henry J. Barnes, A History of Historical writings, New York, 1962 : 16

41. J. Mill, The History of British India, ed. H. H. Wilson, 10 Vols. London, 1858; J. S. Grewal, Medieval Indian History and Historians, Amritsar, 1975 : 10_11.

پری ہسٹری اور مل کے کام پر برطانوی حکمرانی کے صورت گرانہ اثرات کے لئے دیکھیں

G. Majeed, Ungoverned Imagining: James Mill's The Histoary of British India and Orientalism, Oxford, 1992.

42. Ronald Indian, Imagining India. Oxford, 1990 : 43_46.

43_ مثال کے طور پر رومیلا تھاپر' ہربنس مکھیا اور بپن چندر :

Communalism and the writing of Indian History, New Delhi, 1969.

44_ ایک مفصل بحث کے لئے ملاحظہ ہو۔

Harbans Mukhia, Historians and Historiography.

45. Harbans Mukhia, 'Communalism and the writing of Medieval Indian History - a Re-appraisal. in: H. Mukhia, Perspectives on Medieval History, New Delhi, 1993.

46. A. B. M. Habib ullah, The Foundations of Muslim Rule in India, Allahabad, 1975 (?) date of Preface to first edition ; R. P. Tripathi, Some Aspects of Muslim Rule in India, Allahabad, 1936 (first edition)

47. Stanley Lane_Poole, Medieval India under Mohammaden Rule AD 712_764.

اس اہم واقعہ کی طرف میری توجہ مبذول کرنے کے لئے میں پروفیسر جے- ایس- گریوال کا بے حد ممنون ہوں-

48. V. A. Smith, The Oxford History of India, Oxford, firts Published in 1919.

کے حصوں اور ابواب کے عنوانات : حوالے 1967ء کے ایڈیشن کے ہیں-

49_ لین پول بذات خود قدیم / ہندو- ازمنہ وسطی / مسلم اور جدید / برطانوی عہدوں کی مساوات کو بڑی اچھی طرح سمجھتا تھا- دیکھیں اس کا دیباچہ ص iii_ یہ مساوات کافی عرصے تک قبول کی جاتی رہی- صرف ایک مثال اکتفا کرتے ہیں- آر- سی- مو جمدار تین لیکچروں پر مشتمل ایک سلسلے میں جو 1967ء میں دیئے گئے تھے' ان اصطلاحات کا بالکل غیر شعوری طور پر ادل بدل کرتے ہیں- ملاحظہ ہو ان کی کتاب 5_6 :

Historigraphy in Modern India, London 1970 اور ان سے آگے-

50_ ان ادوارکات کے ایک مختصر خاکے کے لئے ملاحظہ ہو- پی- ایچ- ڈی کا مقالہ

Uravashi Dalal, "Delhi Society in the Eighteenth Century, Jawaharlal Nehru University New Delhi.

کا ابتدائیہ-

51_ ڈیوڈ آرنلڈ اور ڈیوڈ حارجمان (مرتب) کی

Subaltern Studies VII, New Delhi, 1994 کے ص 1 تا 49 پر اپنے مقالے Bengal
The Genology of Modern Historiograhy in
Claims of the Past میں پارتھا چیٹرجی بنگال کے سیاق و سباق میں اس پر بحث کرتے ہیں۔ خلاصے کے لئے ملاحظہ ہو۔

Bipan Chandra, Communalism in Modern India,

New Delhi, 1987 : 209_36.

52_ ہربنس کھیا:

Communalism and Indian Polity, South Asian Bulletin, 1991 : 62_69.

اس جریدے کا نام اب بدل کر
Comparative Studies of South Asia, Africa and
The Middle East ہو گیا ہے اسے امریکہ کی ڈیوک یونیورسٹی شائع کرتی ہے۔

53_ ابتدائی ازمنہ کی ترکیب کو مختلف مصنفین نے مختلف سیاق و سباق اور مختلف معنوں میں استعمال کیا ہے۔ آر۔ ایس۔ شرما کی نظر میں یہ دور 300 سے 1200 عیسوی کے درمیان ہندوستانی جاگیرداری کی ابتدا اور ارتقا کے ساتھ زمانی تعلق رکھتا ہے لیکن اس کا زیادہ زور ساتویں سے گیارھویں کے درمیانی عرصے پر ہے۔ ملاحظہ ہو۔

Indian Feudalism 300_1200 A. D. Calcutta 1965 _ یہ ترکیب بی۔ ڈی۔ چٹو پادھیائے کے حالیہ مجموعے کے عنوان کا حصہ ہے۔ اگرچہ وہ اس دور کا جانبدار نہیں لیکن اس سے چٹو پادھیائے کی مراد وہی دور ہے۔ ملاحظہ ہو۔

The Making of Medieval India, Delhi, 1994 _ کتاب کے تعارف میں اس ترکیب کو تاریخ کے ایک تصور کے طور پر استعمال کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ وہ اس ترکیب کو پسند نہیں کرتا لیکن کسی زیادہ مناسب ترکیب کی غیر موجودگی میں وہ اس کو استعمال کرنے کا فیصلہ کرتا ہے۔ اے۔ بی۔ پانڈے کی کتاب Early Medievals India, Allahabad, 1990 میں یہ ترکیب ابتدائی آٹھویں صدی میں اسلام کی ہندوستان میں آمد اور 1526 میں دہلی سلطنت میں ترکی اقلیم کے خاتمے پر محیط ہے۔ اس کتاب میں اولین توجہ حکمرانوں کی خاندانی تواریخ پر ہے اور اس کا آخری باب ابتدائی ازمنہ وسطی کے معاشرے اور دور حکومت پر ہے۔

54_ ملاحظہ ہوں 1981ء سے 1993ء تک کے وہ مباحث جو Journal of Peasent Studies میں شائع ہوئے اور جن کا آغاز ہربنس مکھیا کے مقالے Was there a Feudalism in Indian History سے ہوا اور جو اس جریدے کے شمارہ 3 : 273_310 پر شائع ہوا۔

مزید ملاحظہ ہو۔ بی۔ ڈی۔ چٹو پادھیائے کی محولہ بالا کتاب Early Medieval India The Making of میں ان کا مقالہ۔

Political Processes and the Structure at Polity in Early Medeival India.

محکومی کی سیاست کا شکار:
مغربی پنجاب کا ایک گاؤں

حمزہ علوی/طاہر کامران

ایک ایسا سیاسی نظام جس کا بہت زیادہ انحصار "دیہی سیاست" پر ہو اسے سمجھنے کے لئے گاؤں کی سطح پر صورت پذیر ہونے والی سیاست کا ادراک اشد ضروری ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ قومی سطح کی سیاست کو بھی اسی تناظر میں سمجھا جا سکتا ہے۔ پاکستان میں بھی ہندوستان کی طرح، گاؤں کی سیاست دھڑوں (Factions) میں بٹی ہوئی ہے۔ لیکن گاؤں میں ایک سیاسی دھڑے کا سربراہ کس طرح مختلف عناصر کی حمایت حاصل کرتا ہے؟ اور اس حمایت کے حصول کے لئے وہ کونسے مخصوص ہتھکنڈے اختیار کرتا ہے؟ اور کیا دیہات میں بسنے والے غریبوں کو جو کہ کسی بھی دھڑے میں سب سے زیادہ نمائندگی رکھتے ہیں اپنی منشاء کے مطابق فیصلہ کرنے کا کوئی اختیار حاصل ہے؟ ذیل میں دیئے گئے تجزیے میں مغربی پنجاب کے ایک گاؤں میں جنم لینے والے ایسے ہی تضادات کی نشاندہی کی گئی ہے جو کہ عموماً اقتصادی محکومی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

گاؤں: بحیثیت سیاسی اکائی

اس مقالے میں مغربی پنجاب کے دیہی علاقے میں گاؤں کی سطح پر تشکیل پانے والے سیاسی عمل کا جائزہ لیا گیا ہے۔ گاؤں کی سطح کی سیاست کو زیر بحث لانے کا میرا مقصد گاؤں کی سیاست کے دوسری سطحوں پر ہونے والی سیاسی سرگرمیوں کے ساتھ تعلق کو اجاگر کرنا ہے۔ کیونکہ گاؤں کو سیاسی لحاظ سے مرکزی سیاسی دھارے سے مطلقاً علیحدہ حیثیت نہیں دی جا سکتی۔ وہ حد جہاں "گاؤں" کا دوسری دنیا سے سامنا ہوتا ہے وہ غیر معمولی اہمیت کی حامل ہوتی ہے، جہاں ایک دیہاتی (فرد) کا قوم سے بحیثیت مجموعی تعلق پیدا ہوتا ہے اور اس تعلق

کی حدود کا تعین بھی ہوتا ہے۔

کچھ حد تک تو بلند سطح کی طرز سیاست گاؤں کی سیاست سے ضرور متاثر ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ جو کوئی بھی گاؤں کی سیاست سے ابھر کر بلند تر درجے کی سیاست میں سرگرم ہوتا ہے تو اس کی آزاد روی اور خودمختاری پر یہاں (گاؤں) کے سیاسی عناصر تھوڑی بہت بندش کا باعث ضرور ہوتے ہیں۔ لیکن آجکل تو سیاست کے مرد میدان گاؤں کی سیاست کو کچھ زیادہ خاطر میں نہیں لاتے نہ ہی اس کی روشنی میں اپنی پالیسی یا ترجیحات مرتب کرنا ضروری خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ حقیقت ابھی تک اپنی جگہ موجود ہے کہ کسی بھی دیہی سیاست دان کے لئے سیاسی قوت کا منبع گاؤں کی سیاست ہی ہوتی ہے۔ یوں بھی محسوس ہوتا ہے کہ جیسے پنجاب کے دیہات سے ابھر کر بلند تر درجوں کی سیاست کرنے والے حضرات ذاتی مالی یا نظریاتی مفادات کے پیش نظر اپنے آپ کو ایسے افراد (سیاسی تنظیموں یا ایسی پالیسیوں) سے وابستہ کر لیتے ہیں جن سے نہ تو گاؤں میں ان کے حامی افراد کا کوئی تعلق ہوتا ہے، جو انہیں اس سطح پر ضروری سیاسی سپورٹ مہیا کرتے ہیں اور نہ یہ وابستگیاں دیہات کے عام باسیوں کے مفادات کی تکمیل میں معاون ہو سکتی ہیں۔ دیہی سیاستدانوں کی اس حد تک آزادی و خود مختاری کے بارے میں کسی بھی قسم کا مفروضہ یا اس کی وضاحت اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک گاؤں کی سیاست کو صحیح طرح سے سمجھ نہ لیا جائے۔

گاؤں کا سماجی ڈھانچہ اپنے اندر بہت سے ذیلی ڈھانچے سموئے ہوئے ہوتا ہے۔ ان ذیلی ڈھانچوں میں کچھ ایسے بھی ہیں جو سیاسی اتھارٹی، طاقت اور اثر و رسوخ کا سرچشمہ ہوتے ہیں (اور اگر پارلیمانی آئین لاگو ہو) تو ان ذیلی ڈھانچوں کی مدد سے ووٹ حاصل کرنے میں غیر معمولی مدد مل سکتی ہے۔ ذیل میں باہمی تعلقات کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں جو کہ سماجی و سیاسی تعامل کے لئے فریم ورک مہیا کرتی ہیں۔

1۔ ذات برادری پر مبنی تعلقات جو کہ پنجاب کا روایتی دستور ہے۔

2۔ معاشی ڈھانچے میں مضمر باہمی ذاتی تعلقات

3۔ حکومتی اور انتظامی ڈھانچے، خاص طور پر پولیس اور ضلعی انتظامیہ جس نے دیہی معاشرے کو مکمل طور پر اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے۔ ان سے اچھے تعلقات کا قیام غیر معمولی طاقت اور رسوخ کے حصول کا موثر ترین وسیلہ ہوتا ہے۔

پنجاب کے دیہی معاشرے کے ایک نمایاں پہلو کا تعلق اوپر دیئے گئے ذیلی ڈھانچوں میں

سے نمبر3 سے ہے- یعنی پنجاب کے دیہات میں رسہ گیروں یا ڈاکوؤں کے گروہی سرداروں کا وجود! جو کہ ایسے جرائم پیشہ عناصر کو قیادت فراہم کرتے ہیں جو چوری (خاص طور پر مویشیوں کی چوری) اور عورتوں کے اغواء جیسے گھناؤنے جرائم میں ملوث ہوتے ہیں- دیہات میں ایسے ہی لوگوں کا غلبہ ان کے لئے نہ صرف سیاسی طاقت بلکہ معاشی فوائد کا ذریعہ ہوتا ہے-

تذبذب اور فیصلہ (Choices & Dilemmas)

سیاسی جماعتیں جو کہ دیہی معاشرے میں موجود کسی نہ کسی دھڑے سے تعلق قائم کر لیتی ہیں اور دوسرے دھڑوں کی مخالفت میں اپنے مفادات کو تشکیل دیتی ہیں- یہ سیاسی جماعتیں گاؤں کی سطح پر سرگرم عمل نہیں ہوتیں گاؤں کی سطح کی سیاست مشترکہ مفادات کے حامل منظم گروہوں کے بجائے عموی طور پر دھڑوں (Factions) کی بنیاد پر کی جاتی ہے- ہندوستان کے دیہات میں دھڑے بازی پر مبنی سیاست کے جو تجزیے کئے گئے ان میں سیاسی رہنماء اور اس کے مقلدین کے مابین دو طرفہ تعلقات (Transactional relationship) میں پائے جانے والے تنوع (diversity) پر بہت زور دیا گیا ہے- یہ دلیل دی گئی ہے کہ اگر سیاسی لیڈر اپنے مقلدین کو ہر ممکن طریقے سے اپنی حمایت کے لئے قائل کر لے تو وہ لیڈر اپنے لئے سیاسی حامیوں کی بڑی تعداد پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اگر ہم اپنی توجہ دھڑے کے لیڈر سے (جس کے لئے یہ سوچنا ایک غیر اہم مشق ہو گی کہ وہ کن بنیادوں پر افراد کو اپنی حمایت پر آمادہ کرتا ہے) ہٹا کر مقلد (follower) پر مرکوز کریں تو یوں محسوس ہو گا جیسے سوال کی نوعیت ہی بدل گئی ہے' کیونکہ ممکن ہے کہ مقلد باہمی مخالف دھڑوں کے لیڈروں سے مختلف نوعیت کی وابستگیاں رکھتے ہوں اور اس کی تمام وابستگیوں کا مرکز ایک ہی دھڑے کا لیڈر نہ ہو چنانچہ مقلد کو ان پیچیدہ حالات میں فیصلہ کرنا پڑتا ہے- فیصلہ کرنے کا یہ عمل گاؤں کے معاشرتی ڈھانچے میں اسے درپیش پابندیوں اور مجبوریوں کی بنا پر بہت کٹھن ہو جاتا ہے- چونکہ وہ ہمہ وقت کئی ذیلی ڈھانچوں کے تحت زندگی بسر کر رہا ہوتا ہے اور ہر ذیلی ڈھانچے میں اس کا سماجی کردار مختلف ہوتا ہے بلکہ بعض اوقات تو مختلف ڈھانچوں میں ایک فرد کے کردار ایک دوسرے سے متضاد ہو جاتے ہیں- یہ صورتحال ایک طرف تو مقلد کے لئے تذبذب اور کنفیوژن کو جنم دیتی

ہے اور دوسری طرف نئے امکانات کو بھی وجود میں لاتی ہے۔ محض ایک ہی ذیلی ڈھانچے میں مقلد کے مخصوص کردار کو سامنے رکھتے ہوئے اس کے سیاسی رویے کا کلی طور پر تعین نہیں کیا جا سکتا چونکہ بیک وقت وہ کئی ذیلی ڈھانچوں میں رہ رہا ہوتا ہے اور ہر ذیلی ڈھانچے میں اس کا کردار بہت مختلف ہوتا ہے۔ ان ذیلی ڈھانچوں کا باریک بینی سے مطالعہ اس لئے ضروری ہے کیونکہ یہ مقلدین کو حاصل سیاسی امکانات (Choices) کے مجموعی خاکے کو واضح کرتے ہیں۔ بعض مقلدین کی طرف سے کئے جانے والے فیصلے ہی ذیلی ڈھانچے میں تبدیلی کا باعث بن جاتے ہیں۔

وسیع تر معاشرتی ڈھانچے میں سیاسی رویوں کی تشکیل میں روایتی سماجی اداروں (Tradional social institutions) کے کردار کا گہرائی کے ساتھ احاطہ کرنے کے لئے لازم ہے کہ سوشل انتھروپالوجی پر زیادہ انحصار کیا جائے۔ کچھ ماہرین سیاسیات کا خیال ہے کہ سوشل انتھروپالوجی کو استعمال میں لا کر مقامی قومیتوں (local communities) کے تعامل (Social interaction) سے جنم لینے والی صورتحال کی تفہیم میں تو مدد ملتی ہے لیکن قومی سیاست کی ترقی کو سمجھنے اور اس کا تجزیہ کرنے کے لئے انتھروپالوجی کے فراہم کردہ پس منظر کی افادیت پر یہ ماہرین سیاسیات شکوک و شبہات کا شکار ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سوشل انتھروپالوجی کے ماہر مقامی قومیت کو وسیع تر سیاق و سباق سے الگ تھلگ کر کے اس کا مطالعہ کرتے ہیں لہٰذا وہ "فرد اور قوم کے درمیان سیاسی رشتے کو اجاگر کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔" (1) اس قسم کی تنقید ماضی کے حوالے سے تو جائز تصور کی جا سکتی ہے مگر عہد حاضر میں علم الانسان کے ماہرین گاؤں کی سرحدوں کو عبور کر کے بڑی دنیا میں داخل ہو چکے ہیں۔

اب سیاست کے ماہرین کو گاؤں کی سرحدوں کو الٹی سمت سے عبور کرنا ہو گا اور اگر ایک مرتبہ اس سرحد کو عبور کر کے گاؤں کی حدود میں داخل ہو جائیں تو (علم الانسان کے ماہرین اور ان کے "قومیت" سے متعلق نظریے کے بغیر) ماہرین سیاسیات کے لئے "گورنمنٹ" کے حوالے سے سیاسی نظام و عمل کا تجزیہ کرنا ممکن نہ ہو گا کیونکہ گاؤں میں افراد کا سیاسی کردار آزادانہ حیثیت کھو چکا ہے اور قومیت کی سطح پر افراد بیک وقت کئی کردار ادا کر رہے ہوتے ہیں۔ یہ کردار ایک دوسرے سے بری طرح الجھے ہوئے ہوتے ہیں چنانچہ گاؤں میں کسی بھی فرد کے سیاسی کردار کو ان دوسرے کرداروں سے جدا نہیں کیا جا سکتا جو اسے اس معاشرت میں رہتے ہوئے ادا کرنے پڑتے ہیں۔

اس موقع پر یہ جاننا بہت مفید ہو گا کہ آیا پاکستان (خصوصاً مغربی پنجاب) میں دیہی قومیتیں ایسے مخصوص اوصاف رکھتی ہیں جو انہیں جنوبی ایشیا کی دیگر دیہی قومیتوں سے ممتاز کر سکیں یا کیا اس پنجاب کی دیہی قومیتیں ایسی مماثلتوں کی حامل ہیں جو کہ گاؤں پر مبنی طریق سیاست کا واحد جامع نمونہ وضع کرنے میں ممد و معاون ہو۔ بظاہر تو یہی دکھائی دیتا ہے کہ تمام جنوبی ایشیا کی دیہی قومیتوں کا سیاسی طریق بالکل ایک ہی جیسا ہے البتہ ہندوستان کے مقابلے میں کہ جہاں گاؤں کی معاشرتی تنظیم اور طریق سیاست کے بارے میں بہت زیادہ تحقیقی کام ہوا پاکستان میں دیہی قومیتوں سے متعلق کوئی بھی نظریہ ابھی قائم نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس مسئلے پر یہاں تحقیقی کام بالکل نہیں ہوا۔ چنانچہ ہم حتمی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ پاکستانی گاؤں میں سیاست کا طریق وہی ہے جو کہ جنوبی ایشیا کے دیگر دیہی علاقوں میں رائج ہے یا کہ یہاں معاملہ اس سے قطعی مختلف ہے۔

دائرہ تغیر (An Area of Change)

ذیل میں دیئے گئے تجزیے میں مغربی پنجاب کے کینال کالونی ڈسٹرکٹس پر توجہ مرکوز کی گئی ہے کیونکہ فیلڈ ورک انہی اضلاع سے متعلق ہے۔ (2)

پنجاب میں کینال کالونیوں والے اضلاع جو کہ زیادہ تر موجودہ صدی کے دوران آبپاشی کے ایک جامع نظام کی تشکیل کے بعد بسائے گئے۔ انہیں صوبے کے پرانے اضلاع سے ممیز کیا جا سکتا ہے۔ پرانی زرعی قومیتیں لاہور سے شمال مغرب کو راولپنڈی کی جانب آباد ہیں کہ جہاں بارش کافی ہوتی ہے۔ نظام آبپاشی کے قیام سے قبل کینال کالونیوں والے اضلاع (جو کہ آج کے پنجاب کے متمول ترین اضلاع ہیں) بنجر اور بے آب و گیاہ تھے۔ کینال کالونی کے علاقے میں اوسط ملکیت اراضی نسبتاً زیادہ ہے جبکہ پرانی زرعی اقوام جو کہ کثرت آبادی کا شکار ہیں ان کے ہاں ملکیت اراضی کا تناسب بہت کم ہے۔ 1968ء میں پورے مغربی پاکستان میں موجود کل پرائیویٹ ٹریکٹروں کا 60 فیصد پنجاب کے کینال کالونی کے اضلاع کے زمینداروں کی ملکیت تھا۔ یہاں مشینی کاشتکاری کے نتیجے میں زرعی ملکیت کے سائز میں مزید اضافہ ہوا جس کی وجہ سے سماجی و سیاسی رشتوں میں نمایاں تبدیلی رونما ہوئی۔

کینال کالونیوں پر مبنی اضلاع عرصہ دراز سے قائم پرانے اضلاع سے اس طرح بھی مختلف تھے کہ وہاں پنجاب کے ہر طبقے اور ذات کے لوگ رہائش پذیر تھے۔ کینال کالونیوں

کے پرانے باسیوں کا مویشی پالنا اور گلہ بانی ذریعہ معاش تھا خاص طور پر بھینسیں پالنا انہیں خصوصی طور پر مرغوب تھا۔ علاوہ ازیں ان علاقوں کے مقامی باشندوں پر مویشی چوری کرنے کا الزام لگایا جاتا ہے جو بہت حد تک صحیح بھی ہے۔ کینال کالونیوں کے مقامی قبائل کے سربراہ ہی پنجاب کے سب سے بڑے زمیندار ہیں جو کہ انگریز سرکار کے ڈویژنل اور صوبائی سطح کے درباریوں کے طور پر سیاست میں نمایاں کردار ادا کرتے رہے بعدازاں یہی لوگ وزیر اور صوبائی اسمبلی کے ممبران بنے۔

ان علاقوں میں نوواردوں کو آبادکار کہا جاتا تھا جبکہ ہندوستان سے ہجرت کر کے وہاں آن بسنے والوں کو مہاجر کا نام دے دیا۔ آباد کاروں اور مہاجروں کا پس منظر بہت حد تک ایک جیسا ہے البتہ آباد کاروں کی بڑی اکثریت مغربی پنجاب کے شمالی اضلاع میں سکونت رکھتی ہے جبکہ مہاجر ہندوستان کے مشرقی پنجاب سے آ کر کالونی کے اضلاع میں آباد ہوئے ہیں۔ آباد کاروں اور مہاجروں کے باہمی اور مقامی لوگوں سے تعلقات غیر واضح نوعیت کے ہیں۔ آبادکار اور مہاجر دونوں ترقی پسند اور بہتر نوع کے کاشتکار ہیں جن کی روایات و رسومات بہت مماثلت رکھتی ہیں لیکن جب مہاجر ہندوستان سے آ کر یہاں آباد ہوئے تو تضاد نے جنم لیا جس کے نتیجے میں مقامی اور آبادکار باشندوں نے مہاجروں کے خلاف باہمی اتحاد کر لیا۔ یہی تضادات بعد میں موجودہ گروہی وفاداریوں کی صورت میں ظہور پذیر ہوئے۔

یہ اس آبادی کو تشکیل دیتے ہیں جو کہ ان تین ذیلی ڈھانچوں ہی کے اندر سرگرم عمل رہتے ہیں جن سے اس مقالے کا تعلق ہے۔

ذیلی ڈھانچے

ذات اور برادری

پاکستان کے سماجی ڈھانچے کی "روایت" میں ہندوستان کے بالکل برعکس ذات کی بجائے "برادری" کا بہت زیادہ عمل دخل ہے۔ (یہاں پر "روایت" سے یہ مراد ہرگز نہیں کہ پنجاب کا سماجی ڈھانچہ جمود کا شکار ہے)۔ پاکستان کے شہری دانشور کا نظریہ تو "ذات" کے وجود کو تسلیم ہی نہیں کرتا۔ جبکہ دوسری انتہا ابیٹسن (Ibbetson) کے اس فیصلے میں نظر آتی ہے جس کے مطابق ہندو اور مسلم ذات میں کوئی فرق نہیں یا اس کا یہ کہنا کہ مسلمانوں میں

اسلام کی وجہ سے "ذات" کی اہمیت میں کوئی غیر معمولی کمی نہیں آئی۔ (3) لیکن میرے نقطہ نظر کے لئے بہتر طریقہ کار یہ ہو گا کہ دیکھا جائے کہ کیا ذات یا اس کی کوئی تبدیل شدہ شکل سماجی عنصر کے طور پر پاکستان میں وجود رکھتی ہے؟ اور اگر ایسا ہے تو اس کا سماجی تعامل (Social interaction) کے طریق کار پر کیا اثر ہوتا ہے۔ پنجاب کے دیہات میں ایسے لوگ کثرت سے مل جائیں گے جن کے ناموں کے آخر میں وہی ذات دکھائی دے گی جس کا استعمال ہندو بھی اپنے ناموں کے آخر میں کرتے ہیں۔ پاکستان میں "ذات" اور ہندوستان میں "جاتی" ہم معنی ہیں۔ لیکن بعض ایسے طبقات جن کا ذکر مردم شماری میں تو موجود ہے۔ ضروری نہیں کہ وہ عملاً اب تک معاشرے میں کوئی موثر حیثیت بھی رکھتے ہوں۔

پنجاب میں ذات اور اس کی بنا پر جنم لینے والے مراتب کے کچھ نہ کچھ آثار ضرور دکھائی دیتے ہیں۔ سید، شیخ، مغل اور پٹھان، "اشراف" ذاتیں تصور کی جاتی ہیں لیکن پنجاب میں "اشراف" کی اصطلاح رائج نہیں ہے۔ ایسے گاؤں جو میرے زیر مطالعہ رہے ہیں ان میں سے ایک میں ایسے افراد کا گروہ تھا جو کہ ذات کے اعتبار سے مغل کہلاتے تھے جو نہ تو خود کو اشراف گردانتے تھے اور نہ ہی ان کے معمولی حیثیت والے ہمسایوں کے مقابلے میں انہیں ذات کے اعتبار سے زیادہ عزت و توقیر دی جاتی تھی۔

پنجاب میں آباو اشراف کے درجے سے نیچے کی ذاتوں سے متعلق لکھی گئی تحریروں اور روزمرہ کے حقائق سے ان کے سماجی مرتبے کی پوری طرح وضاحت نہیں ہوتی۔ اس ابہام کو (جو پنجاب میں ذاتوں کے مراتب کے حوالے سے پایا جاتا ہے) ہندوؤں کی درمیانی ذاتوں میں پائے جانے والے مراتب کے گنجلک پن سے گڈ مڈ نہیں کرنا چاہئے۔ کیونکہ اس ضمن میں اصول مراتب پر بات کرنا مقصود نہیں۔ اس حوالے سے مراتب کے بارے میں پائے جانے والے ابہام کو (Sanskritisation) کے عمل سے جدا نہیں کیا جا سکتا جس کی وجہ سے مرتبے میں تبدیلی رونما ہوتی ہے اور اس کا اظہار بھی ہوتا ہے۔ اس سے ملتا جلتا کوئی بھی عمل مسلمانوں میں موجود نہیں۔

واحد عمل جو کہ مسلمان زمینداروں کے معاشرتی رتبے میں بلندی کا بہت حد تک باعث بنتا ہے وہ عورتوں کو پردے کا پابند بنا دینا اور انہیں اقتصادی و معاشرتی سرگرمیوں سے الگ تھلگ رکھنا ہے۔ یہ عمل امیر طبقے ہی کا استحقاق ہے جو ان کے بلند طبقاتی مرتبے کی نشاندہی کرتا ہے کیونکہ ایسا کرنے کی اسے اقتصادی قیمت ادا کرنا پڑتی ہے وہ اس طرح کہ پردہ

کی رسم کو اپنانے سے عورتیں کسی بھی معاشی سرگرمی میں حصہ نہیں لے سکتیں۔ علاوہ ازیں باپردہ خواتین نہ تو اپنے خاوند کے لئے کھیتوں پر کھانا لے جا سکتی ہیں نہ ہی پالتو جانوروں کی دیکھ بھال کر سکتی ہیں اور نہ ہی کھیتوں پر جا کر کپاس کی چنائی میں حصہ لے سکتی ہیں۔ (کپاس چننے کا عمل صرف اور صرف خواتین کے لئے مخصوص ہوتا ہے)۔ یہ دولتمندی اور اعلیٰ طبقے سے تعلق کی نشانی ہوتی ہے نہ کہ اونچی ذات کی!

جہاں تک چھوت چھات کا تعلق ہے تو ناپاک کام یا پیشے کا تصور تو پنجاب کے دیہی علاقے میں پایا جاتا ہے لیکن ناپاک ذات کا یہاں کوئی وجود نہیں۔ وہ گاؤں جو میرے مشاہدے میں آئے وہاں "مصلی" ذات کے بہت سے ارکان بستے تھے جو عموماً کمی تصور کئے جاتے ہیں لیکن یہ باعث حیرت تھا کہ وہ تمام کے تمام پاک اور معزز پیشوں سے منسلک تھے۔ مزید برآں ان پر اچھوتوں والی کسی بھی قسم کی قدغنیں لاگو نہ تھیں گو کہ یہ کہا جاتا تھا کہ خاکروبوں کا پیشہ ناپاک ہی تصور ہو گا لیکن یہ بات حقیقت پر مبنی اس لئے نہ تھی کیونکہ خاکروبوں پر مبنی کوئی مخصوص پیشہ وجود نہ رکھتا تھا۔ لہٰذا چھوت چھات کی رسم بھی ناپید تھی۔ عام رواج جو دیہی پنجاب میں پایا جاتا ہے کہ ہر ایک اپنے صحن کی صفائی کر لیتا ہے۔ جانوروں کا گوبر اور دوسری گندگی کو صاف کرنے سے کسی کا مرتبہ کم نہیں ہوتا ہے۔

نسب کا مفہوم

ہندو اور مسلم سماج میں رائج مختلف معاشرتی رویوں کی تشکیل میں برادری کے قواعد کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ برادری کی تشکیل میں اینڈوگیمی (endogamy) (یعنی اپنے قریبی رشتہ داروں ہی میں شادی کرنا) اور ایگزوگیمی (exogamy) (یعنی قریبی رشتہ داروں سے شادی کرنے سے اجتناب برتنا) کلیدی کردار ادا کرتے ہیں۔ پنجاب کے مسلمانوں میں برادری در ازدواجی وحدت (endogamous unit) ہے جس کو ہم نسبی بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس کے بالکل برعکس ہندو معاشرت میں برادری کی بجائے گوت (sub_cast) اہم ہوتی ہے اور اس میں نسب (Lineage) بر زواجی (exogamous unit) وحدت ہوتا ہے۔ (5) مسلمانوں میں بیرون ازدواجیت ایگزوگیمی (exogamy) (یعنی قریبی رشتہ داروں سے شادی نہ کرنے کا رواج جو عام طور پر وسط ہند کے ہندوؤں میں پایا جاتا ہے) کے اصول صرف بہت ہی قریبی رشتہ داروں سے شادی ممنوع قرار دیتے ہیں۔ ہندو معاشرت میں "گوت" (Sub caste)

کے سلسلہ میں حد بندی کی صحیح وضاحت لازم ہوتی ہے تاکہ گوت کے دائرے میں ہی ان حدود کا تعین کیا جا سکے جن کے اندر رہ کر شادی بیاہ کیا جا سکتا ہو۔ جبکہ پنجاب کے مسلم معاشرے میں نسب (والد کے رشتے داروں) کی صریحاً" وضاحت کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک گوت (sub_caste) کی وضاحت کچھ زیادہ اہمیت کی حامل نہیں۔

اس اصول سے کچھ مثتسنیات بھی ہیں جیسے کہ رانگڑ راجپوت جن کا تعلق عام طور پر ہندوستانی پنجاب میں واقع انبالہ ڈویژن سے ہوتا ہے۔ ان کے ہاں در ازدواجیت کی حد (endogamous boundary) ان کی گوت (sub_caste) ہی ہوتی ہے یعنی وہ اپنی گوت میں کہیں بھی شادی کرنا جائز تصور کرتے ہیں۔ رانگڑ راجپوتوں میں قومیتی یگانگت و یکجہتی بھی (Caste solidarity) غیر معمولی طور پر پختہ اور راسخ ہوتی ہے' اس خطے کی اکثریتی آبادی کے لئے "ذات" (Caste) بہت زیادہ اہم نہیں ہوتی۔

شادی کے اصول

برادری ہی میں شادی یا یوں کہنا زیادہ بہتر ہو گا کہ باپ کے بھائی (چچا) کی بیٹی سے شادی کو ترجیح دینا پنجاب کی مسلم معاشرت کا اہم ترین اصول ہے۔ زیادہ تر شادیاں ایک ہی گاؤں میں اور برادری کے اندر ہی طے پا جاتی ہیں جس کی بدولت رشتہ داریوں کا نظام اندرونی طور پر زیادہ پیچیدہ ہو گیا ہے۔ پنجابی مسلمانوں کے بالکل برعکس ہندو معاشرے میں بیرون ازدواجیت (ایگزوگیمی۔ برادری سے باہر شادی کرنے کا رجحان) کے اصول گو کہ اسی قدر پیچیدہ ہیں جن کے تحت رشتہ داروں کے وسیع حلقے میں شادی کے امتناع کا موجب بنتے ہیں۔ ہندو معاشرے میں جغرافیائی لحاظ سے بھی شادیوں کے ذریعے رشتہ داری کا وسیع نیٹ ورک (جال) پھیلا دینے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ اس معاشرے میں رشتہ داری کا نظام جغرافیائی طور پر خاصا پھیلاؤ اختیار کئے ہوئے ہے۔ کیونکہ ایک ہی گاؤں میں شادی کرنے سے احتراز کیا جاتا ہے۔ مزید برآں ایسے گاؤں میں بھی عموماً شادی کے ذریعے رشتہ داری نہیں کی جاتی جو بہت ہی قریب میں واقع ہو۔

پنجاب میں پدری جانب سے دور و نزدیک کے تمام رشتہ داروں سے باہمی شادی بیاہ کا تعلق برقرار نہیں رکھا جاتا بلکہ برادری کے ایک مخصوص حصے سے یہ تعلق قائم کیا جاتا ہے۔ اس خطے میں ایسا نظام موجود ہے جو کہ اس مخصوص حصے کی واضح طور پر نشاندہی کرتا ہے ہم

چاہیں تو اسے "برادری کا باہم اشتراک رکھنے والا حصہ" (Participating lineage) کہہ سکتے ہیں۔ (7) وسطی ہند میں "گوت" سے قطعی مختلف یہ amorphous body ہے۔ اس کی رکنیت گاؤں کی سطح پر بہت ہی واضح ہر کسی ابہام سے بالاتر اور متعاون رشتہ داریوں پر مبنی ہوتی ہے۔

وہ وسیع نظام جو کہ "برادری کے باہم اشتراک رکھنے والے حصے" (Participating lineage) کی حدود کا تعین کرتا ہے اور تعلقات میں کسی قسم کا مسئلہ پیدا ہو جانے کی صورت میں برادری کے اس حصے کا دوبارہ سے تعین کرتا ہے وہ دو ملتے جلتے طریقہ ہائے کار پر مشتمل ہوتا ہے۔

1_ مختلف تقریبات پر باہمی لین دین کا وہ نظام جو مساویانہ تو نہیں ہوتا لیکن بہرحال حساب دوستان در دل پر قائم ہوتا ہے۔ تحائف کے لین دین کے اس نظام کو نیوندرا یا ورتن بھانجی کہا جاتا ہے۔

2_ تقریبات (کہ جہاں تحائف کا تبادلہ ہوتا ہے) کے مواقع پر دعوت ناموں کے بھیجے جانے اور ان کے قبول ہونے یا رد کر دیئے جانے کی باقاعدہ رسومات بھی برادری کے باہم اشتراک رکھنے والے حصے کی وضاحت کے لئے بہت اہم ہوتی ہیں۔

نیوندرا یا ورتن بھانجی (عام طور پر پنجاب کے بیشتر حصے میں اسے ورتن بھانجی کہا جاتا ہے) کی رسومات کے ذریعے تحائف کا تبادلہ ہوتا ہے۔ مزید برآں تحائف کے اس لین دین سے ایک دوسرے سے تعلقات میں پختگی آتی ہے اور باہمی مساوات کی توثیق بھی ہوتی ہے۔ جبکہ موخرالذکر (دعوت ناموں کا بھیجا جانا اور ان کا وصول کیا جانا جسے دیہی پنجاب میں "گنڈھ پانا" (tying a Knot) کہا جاتا ہے) ممکنہ جھگڑوں کی پیش بنی کرتا ہے تاکہ متعلقہ افراد وقت پر ہی ان جھگڑوں کو طے کر لیں یا دوسری صورت میں ہم نسب افراد (ایک ہی مورث کی اولاد) میں شادی غمی میں اشتراک کا تعلق منقطع ہو جانے کا احتمال ہوتا ہے۔

تحائف (نیوندرا) شادی یا رسم ختنہ کے موقع پر دیئے جاتے ہیں جو عموماً نقدی کی صورت میں ہوتے ہیں لین دین کا تمام تر حساب ایک کاپی (بندی) میں درج کر دیا جاتا ہے۔ (8) اس طرح ایک شجرے سے متعلق افراد کے پاس لئے گئے اور دیئے گئے تمام تحائف کی تفصیل محفوظ ہوتی ہے۔ تحفے کو وصول کرنے والا تحفہ دینے والے کا رسمی طور پر ایک طرح سے مقروض ہوتا ہے۔ وہ اپنا فرض سمجھتا ہے کہ آئندہ ایسے ہی کسی موقع پر

نیوندرا اتار دے یعنی ماضی میں وہ رقم جو کسی نے نیوندرا کے طور پر اسے دی تھی اس رقم میں تھوڑا اضافہ کر کے لوٹا دے یاد رہے کہ نیوندرا ہمیشہ خوشی کے موقع پر دیا جاتا ہے (پنجابی لغت میں اس کا مطلب "حصہ ڈالنا" ہے) اس طرح قرض دہندہ اب مقروض بن جاتا ہے۔ کرداروں کا یہ تبادلہ پنجاب کے دیہات میں بہت اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔

کرداروں کے اس باقاعدہ تبادلے کے نتیجے میں باہمی رشتوں میں مضبوطی آ جاتی ہے اور سماجی برابری کی بھی توثیق ہو جاتی ہے۔ جب بھی کوئی تنازعہ سر اٹھاتا ہے تو تعلق عموماً نیوندرا وصول کرنے والے کی طرف سے ختم کیا جاتا ہے جو اسی قدر رقم جو اس نے سابق میں وصول کی ہوتی ہے اور جس کا ریکارڈ تحریری صورت میں درج ہوتا ہے کسی تیسرے شخص کے ذریعے لوٹا دیتا ہے یہ تیسرا شخص رسمی طور پر اس کا اعلان کرتا ہے اور اس طرح تعلقات اختتام پذیر ہو جاتے ہیں۔ ایک ہی نسب سے متعلقہ افراد میں جنم لے لینے والا باہمی تعلقات کا یہ بحران بعض اوقات کئی گروہوں کو بیک وقت اپنی لپیٹ میں لے لیتا ہے۔ تعلقات میں آ جانے والے اس تعطل کا رسمی طور پر صریحاً اظہار کر دیا جاتا ہے۔ بعدازاں اگر فریقین رضامند ہو جائیں تو ان کے تعلقات بحال بھی ہو جاتے ہیں۔

لیڈرشپ کا ظہور

تحائف کے تبادلے کا یہ نظام ہم نسب افراد پر مشتمل وسیع تر سماجی گروہ کے اندر تشکیل پا جانے والے ذیلی گروہ کی حدود کا تعین کرتا ہے یہ ذیلی گروہ باہمی اشتراک عمل پر قائم ہوتا ہے۔ شجرے (نسب) اور اس کی مقامی شاخوں میں یکجہتی کی سطح مختلف ہوتی ہے۔ شجرے کی مقامی شاخیں پنچائیت یا اس سے ملتی جلتی کونسل کے تحت منظم ہوتی ہیں جو کہ تنازعات کو نپٹاتی ہے اور مسائل و معاملات کو طے کرتی ہے۔ پنچائیت کے ارکان نہ تو انتخاب کے ذریعے چنے جاتے ہیں اور نہ ہی انہیں نامزد کیا جاتا ہے۔ دراصل برادری کے معاملات میں بڑھ چڑھ کر دلچسپی اور سنجیدگی سے اسے (برادری کو) درپیش مسائل کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہوئے انہیں دوسرے ہم نسب افراد کی طرف سے بغیر اعلان کئے ہوئے تسلیم کر لیا جاتا ہے اس طرح کسی بھی برادری میں وہ لوگ نمایاں ہو جاتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ہم نسب افراد کا رہنماء عمر رسیدہ ہو۔ البتہ اس کا تجربہ کار پختہ عمر کا ہونا ضروری خیال کیا جاتا ہے کہ جس کے پاس برادری کے معاملات طے کرنے کے لئے وقت بھی ہو اور صلاحیت و

ہمت بھی! ان رہنماؤں کا اثر و رسوخ اور اختیار برادری کی ہیت و ساخت کے مطابق بدل جاتا ہے۔ بعض برادریوں کو دوسروں کے نسبت بہت زیادہ سختی سے کنٹرول کیا جاتا ہے۔ چھوٹے اور آزاد زمینداروں پر مشتمل نسبی برادریاں زیادہ متحد ہوتی ہیں۔

نسبی برادریوں کی مقامی شاخ ایک کونسل کے تحت کارپوریٹ گروپ ہیئت اجتماعیہ (Corporate) کی شکل میں سرگرم عمل ہوتی ہے۔ اجتماعی حیثیت میں نسبی برادری جو اہم کام سرانجام دیتی ہے اس میں سے ایک سیاسی سرگرمی بھی ہے۔ کوئی بھی گھرانہ سیاسی عمل میں ہم نسب رشتہ داروں پر مبنی برادری کی اتھارٹی سے آزاد نہیں ہوتا۔ لیکن یہ ضروری نہیں ہوتا کہ تمام نسبی برادری ایک ہی انتخابی امیدوار کی حمایت کرے۔ نسبی برادری (اکثر اوقات خفیہ طور پر یا بعض دفعہ اعلانیہ طور پر) سیاسی حمایت کو تقسیم کر دینے کا فیصلہ کر دیتی ہے۔ اگر نسبی برادری کے ارکان اقتصادی طور پر کسی زمیندار کے مطیع ہوں تو نسبی برادری کو مجبوراً پابند ہونا پڑتا ہے اور اس زمیندار کی حمایت کی جاتی ہے جس کے اس کے ارکان محکوم (اقتصادی طور پر) ہوتے ہیں۔ ان حالات میں پنچائیت کے کسی بھی فیصلے کی پابندی لازمی نہیں ہوتی۔ انتخابی امیدوار اسی لئے ان نسبی برادریوں پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں جو آزاد چھوٹے زمیندار مالکان اراضی پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان (آزاد مالکان اراضی پر مشتمل نسبی برادریوں) کو اپنے دائرہ اثر میں لانے کے لئے برادری کی کونسل کے بااثر ارکان سے رابطہ کرتے ہیں اور انتخاب میں ان نسبی برادریوں کے ووٹ حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس طرح ہم نسبی برادریوں کی مقامی شاخیں سیاسی عمل میں شمولیت کے اعتبار سے بہت اہم ہوتی ہیں۔

اقتصادی تعلقات

جہاں تک اقتصادی ڈھانچے کا تعلق ہے تو راقم کے خیال میں کافی ہو گا اگر مختلف معاشرتی عناصر کے اقتصادی کرداروں کے بنیادی اصولوں کا خاکہ بیان کر دیا جائے۔ کیونکہ اقتصادیات اور مختلف طبقات کی طرف سے ادا کئے جانے والے اقتصادی کردار گاؤں کی سطح کی سیاست پر گہرے اثرات مرتب کرتے ہیں اور ان تبدیلیوں پر بھی اثر انداز ہوتے جو کہ وقتاً فوقتاً دیہی معاشرے میں رونما ہوتی رہتی ہیں۔

کچھ خاندان جو مغربی پنجاب کی آباد کاری (Colonization) سے قبل مقامی قبائل کے

سربراہ تھے وہ کالونی ڈسٹرکٹس میں سب سے بڑے مالکان اراضی بن گئے جن کی زمینوں کے وسیع قطعات زیادہ تر دریاؤں کے گرد و نواح میں واقع تھے۔ شروع میں زمینی گرانٹ عموماً 50 ایکڑ تک کی ہوتی تھی لیکن آباد کاری کے بعد کے مراحل میں زمین کے بڑے قطعات کو نیلام کیا جاتا تھا یا پھر "زمیندار اشرافیہ" کو حکومت کے لئے خدمات سرانجام دینے کے عوض 500 ایکڑ سے کئی ہزار ایکڑ تک کے زرعی اراضی کے قطعات گرانٹ کی صورت میں انگریز سرکار عطا کرتی تھی۔ اگرچہ 1959ء کی زرعی اصلاحات نے نہری پانی سے سیراب ہونے والی زرعی اراضی کی ملکیت کی زیادہ سے زیادہ حد 500 ایکڑ مقرر کر دی تھی لیکن بہت سے خاندان اب بھی ایسے ہیں جو اس حد سے کئی گنا زیادہ زمین کے مالک ہیں۔

جب 1947ء میں ہندوستان سے مہاجرین پاکستان آئے تو ہندوستان چلے جانے والے مہاجروں کی خالی کردہ زمین کو اس طرح تقسیم کیا گیا کہ ایک خاندان کے جس قدر ارکان تھے اس خاندان کو اتنے ہی ایکڑ الاٹ کر دیئے گئے۔ لیکن 1952ء میں زمین کو دوبارہ سے الاٹ کیا گیا۔ اس دفعہ جو طریقہ کار اپنایا گیا اس کے مطابق جن افراد نے جتنا کلیم داخل کیا (یعنی جتنا انہوں نے ہندوستان میں اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا) انہیں اتنی ہی اراضی الاٹ کر دی گئی۔ اس عمل میں کئی تو بالکل ہی بے زمین رہے یا تھوڑی بہت زمین حاصل کر سکے اور کئی افراد وسیع قطعات اراضی کے مالک بن گئے جن کی عام طور پر زیادہ سے زیادہ حد 500 ایکڑ تک تھی۔

روایتی طور پر زمیندار مزارعین (جو کہ بٹائی پر کاشتکاری کرتے ہیں) کو ملازم رکھ لیتے تھے البتہ وہ زمیندار جن کی ملکیت 25 ایکڑ یا اس سے کم تھی وہ خود ہی اپنی زمین کو کاشت کرتے تھے۔ جن افراد کی ملکیت اراضی بہت کم ہوتی تھی اور اس کی پیداوار سے یہ کاشتکار اپنی کفالت نہ کر سکتے تو انہیں مزارعے یا کھیت مزدور کے طور پر بڑے زمیندار کا اقتصادی لحاظ سے مطیع ہونا پڑتا تھا۔ ورلڈ بنک کے 1966ء کے سروے کے مطابق اس علاقے میں 5 ایکڑ اراضی سے کاشتکار بمشکل تمام گذر بسر کر پاتا تھا۔ اس سے کم ملکیت اراضی ہونے کی صورت میں اسے بڑے زمینداروں کا مزارع یا مزدور بننا پڑتا تھا۔ 5 ایکڑ سے کم اراضی کے مالکان یا بالکل بے زمین افراد کی تعداد میں تب بہت زیادہ اضافہ ہوا جب 1952ء کے بعد زمینوں کی دوبارہ سے تقسیم کا آغاز کیا گیا۔ آج کل مزارعین کو بے دخل کرنے کا رواج بہت عام ہو رہا ہے اور ان کے قانونی حقوق (tenancy rights) کا اکثر و بیشتر دفاع نہیں کیا جاتا۔

مزارعوں اور کھیت مزدوروں کی زمین سے بے دخلی کی بڑی وجہ مشینی زرعی آلات اور کرائے پر حاصل کردہ لیبر ہے۔ البتہ بڑے زمیندار مزارعوں کو یکدم بیدخل کرنے سے احتراز کرتے ہیں اس مزروعہ اراضی کے مقابلے میں جو کہ سابق میں مزارعین کے زیر کاشت ہوتی تھی اب ان کے تصرف میں بہت ہی کم رہ گئی تھی۔ اتنی کم کہ اسے کاشت کر کے ان کا گذر بسر نہ ہو سکتا تھا چنانچہ انہیں اپنی آمدنی میں اضافہ کرنے کے لئے مختلف نوعیت کی مزدوری کرنا پڑتی تھی۔ اس طرح زمیندار کے پاس مزدوری کے حصول کا مسلسل وسیلہ موجود رہتا تھا۔ اس مزدوری کی اسے فصل کو کاشت کرتے وقت یا فصل اٹھاتے ہوئے ضرورت پیش آتی تھی چونکہ بٹائی پر کاشت کے لئے مزروعہ زمین میں تسلسل کے ساتھ کمی آتی جا رہی تھی اس لئے بٹائی پر کاشت کرنے والے مزارعین کی شرائط بھی کم ہو گئی تھیں۔ اب ان مزارعین کے تصرف میں جتنی کم زمین ہی کیوں نہ دے دی جاتی وہ اسے کاشت کرنے پر تیار دکھائی دیتے۔ یہی وجہ تھی کہ ان کا زمیندار پر انحصار بہت بڑھ گیا تھا اور ان کی معاشی آزادی مسدود ہو گئی تھی۔

اس تبدیل ہوتی ہوئی معاشی صورتحال کے اہم سیاسی پہلو یہ تھے کہ (i) بٹائی پر کاشت کے لئے زمین میں غیر معمولی کمی واقع ہو گئی تھی اور مزارع کا اپنے سرپرست (زمیندار) کی مہربانی پر انحصار بڑھ گیا تھا (ii) بہت ہی تھوڑی ملکیت اراضی والے غریب کاشتکار جو کہ پہلے بٹائی پر زمیندار کی زمین کاشت کر کے اپنی آمدنی میں اس قدر اضافہ کر لیتے تھے کہ ان کا باسانی گذر بسر ہو جاتا تھا اب انہیں بٹائی پر دی جانے والی اس زمین سے محروم کر دیا گیا۔

سرپرست وزیر دست کا باہمی تعلق زمیندار کے غلبے اور مزارعے کی مغلوبیت پر مبنی ہوتا ہے اور بٹائی پر کاشت کرنے والے مزارعین یا بے زمین کھیت مزدوروں کو زمینداروں کا دست نگر بنا کے رکھ دیتا ہے۔ اس کے بالکل برعکس نسبتاً چھوٹے قطعات اراضی کے مالکان جو اپنی زمین خود ہی کاشت کرتے ہیں وہ اپنی آزاد حیثیت کو برقرار رکھتے ہیں۔ ان مالکان اراضی کی ملکیت کی مد مختلف ہوتی ہے۔ بعض 5 ایکڑ کے مالک ہوتے ہیں جبکہ کچھ 25 ایکڑ کے! یہ اعداد و شمار اندازے پر مبنی ہیں۔ اگر مالک اراضی کا کنبہ لمبا چوڑا ہو تو گذر بسر کے لئے حد زمین بھی بدل جاتی ہے۔ خطہ پنجاب میں مالکان اراضی بھاری تعداد میں ہیں اور انہیں کسی بھی سیاسی گروہ میں شامل ہونے پر راضی کرنا معاشی طور پر دست نگر کسان کی نسبت بہت ہی پیچیدہ اور مشکل مرحلہ ہوتا ہے۔ کیونکہ مالکان اراضی ایک سیاسی گروہ کو

تیاگ کر کسی بھی دوسرے گروہ میں شمولیت اختیار کرنے پر قادر ہوتے ہیں۔ چنانچہ کسی بھی گاؤں میں سیاسی سرگرمیوں کا زیادہ تر یہی لوگ مرکز بنے رہتے ہیں۔

حکومتی مشینری

گاؤں کی سطح پر ہونے والی سیاست کو متعین کرنے میں انتظامی اور سیاسی مشینری کا بھی بہت اہم رول ہوتا ہے۔ خصوصی طور پر حکومت کی انتظامی مشینری نے دیہی معاشرت کو پوری طرح سے اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے۔ ہر گاؤں میں "نمبردار" کا روایتی عہدہ (جسے "لمبردار" بھی کہا جاتا ہے) قائم ہے نمبردار عموماً بڑا زمیندار ہوتا ہے اور وہ حکومت کی طرف سے (اس گاؤں کے زمینداروں اور کاشتکاروں سے) مالیہ وصول کرنے پر فائز ہوتا ہے۔ یہ عہدہ موروثی ہوتا ہے____ ایسا بہت کم ہوتا ہے کہ وراثت کے اس اصول کو نمبرداری کے عہدے کی بابت نظر انداز کیا جائے۔ نمبردار سرکاری ملازم نہیں ہوتا بلکہ حکومت اور گاؤں کے درمیان ایک واسطہ ہوتا ہے۔ اس کی ثالثی روایتی معاملات میں بھی ہوتی ہے اور غیر روایتی معاملات میں بھی! لیکن حالیہ برسوں میں نمبردار کے کردار کی اہمیت (سیاسی قوت کے ذریعے کے طور پر) بہت کم ہو گئی ہے کیونکہ اس کے بہت سے اختیارات اب لوکل کونسلروں کے ممبران کو منتقل ہو گئے ہیں۔

سیاسی جماعتیں اور کسان یونینیں جو کہ گاؤں کے باسیوں کو انفرادی حیثیت میں اعلیٰ سطح کے سیاسی و انتظامی نظام سے منسلک کر سکتی ہیں یہاں ناپید ہیں۔ دراصل سیاسی جماعتیں ضلعی اور اس سے بھی بلند سطح کی بااثر شخصیات کے تابع ہوتی ہیں۔ وہ اس طرح سے منظم نہیں ہوتیں کہ عام کسانوں کے مطالبات کا اظہار کریں۔ اگرچہ کسان کمیٹیاں وجود تو رکھتی ہیں لیکن معدودے چند دیہات میں! یہ کمیٹیاں دو طرح کی ہوتی ہیں۔

1_ ایسی یونینیں جن کی تھوڑی ملکیت اراضی رکھنے والے افراد (یا کسانوں) میں کہ جو آزاد و خودمختار معاشی و سیاسی حیثیت رکھتے ہوں مضبوط بنیاد ہو اور ان یونینوں کے سربراہوں کو ان مالکان اراضی کا اعتماد حاصل ہو اور وہ انہیں اپنا رہنماء تسلیم کرتے ہوں۔

2_ ایسی یونینیں جن کی قیادت طاقتور زمیندار خاندانوں کے اہم افراد کرتے ہیں۔ وہ ضلعی انتظامیہ سے ضرورت مندوں کے مسائل حل کروا کر انہیں اپنا ہمنوا بنا لیتے ہیں۔

کسان یونینوں کی زیادہ تر جدوجہد ظالم افسران کے خلاف ہی ہوتی ہے چنانچہ طبقاتی

جدوجہد کی طرف وہ کوئی توجہ نہیں دیتیں۔

قوانین میں پیچیدگیوں اور پولیس افسران سمیت انتظامی عہدوں پر فائز دیگر افسروں کے آمرانہ طرز عمل اور کرپشن کے نتیجے میں دیہی معاشرے میں افراد کے ایسے طبقے نے جنم لے لیا ہے جنہیں "کام کروانے کا ڈھنگ" آتا ہے۔ وہ متعلقہ افسران سے اچھے مراسم استوار کر لینے کا ملکہ رکھتے ہیں اور ان سے ذاتی اور اپنے حواریوں کے جائز و ناجائز کام نکلواتے ہیں۔ ایسے افراد مقامی قیادت کے قیام میں اہم کردار ادا کرتے ہیں۔

رسہ گیر اور غنڈے

لوٹ مار کرنے والے زمینداروں کی سرگرمیوں میں امن و امان قائم رکھنے والی مشینری کے اہلکار معاونت کرتے ہیں۔ ان زمینداروں کی یہ سرگرمیاں طاقت کے حصول کا بہت ہی اہم ذریعہ ہوتی ہیں خاص طور پر گاؤں کی سطح سے بلند درجے کی سیاست میں غلبہ حاصل کرنے اور بعدازاں اسے برقرار رکھنے کے لئے مختلف نوعیت کے جرائم کی پشت پناہی کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں گاؤں پر اپنے کنٹرول کو دوام بخشنے اور کسی بھی طرح کی سیاسی مقابلے بازی میں سربلند رہنے کے لئے ایسے ہتھکنڈوں کا سہارا لیا جاتا ہے۔ یہ زمیندار جو کہ رسہ گیر ہوتے ہیں (دراصل یہ زمیندار رسہ گیروں کی پشت پناہی کرتے ہیں۔ وہ بذات خود رسہ گیر عموماً نہیں ہوتے۔ از مترجم) اور ٹھگوں کے گروہوں کو تحفظ فراہم کرتے ہیں۔ ان غیر قانونی سرگرمیاں کرنے والے گروہوں کے ارکان عام طور پر دیہاتیوں کو ڈرانے دھمکانے کے لئے ان کی دوسری قیمتی اشیاء کے علاوہ ان کے مویشی چوری کر لیتے ہیں۔ جب کبھی کسی نسبی برادری (Local Lineage) کو سبق سکھانا مقصود ہو تو اس کی (نسبی برادری کی) کوئی بھی عورت اغوا کر لی جاتی ہے۔ ایسا کرنے کے بعد ان جرائم پیشہ افراد کو مقامی زمیندار پورا تحفظ فراہم کرتا ہے۔ عام طور پر مویشیوں کی چوری ان کی نسبتاً زیادہ مرغوب سرگرمی ہے۔

مویشیوں کی چوری کو کامیابی سے برقرار رکھنے کے لئے وسیع رقبے پر پھیلے ہوئے نیٹ ورک کی ضرورت ہوتی ہے۔ چونکہ دیہاتی اپنی بھینسوں کو پہچان لیتے ہیں (یاد رہے کہ پنجاب کے دیہات میں بھینس سب سے زیادہ قیمتی جانور تصور ہوتی ہے اور عام طور پر چور بھینسوں ہی کو ہتھیانے کی کوشش کرتے ہیں) چنانچہ چوری شدہ جانوروں کی ترسیل دور افتادہ جگہوں پر کر دی جاتی ہے۔ 1933ء میں شائع ہونے والے ڈسٹرکٹ گزٹیئر میں رقم ہے "چوری شدہ

جانوروں کا باقاعدہ روٹ (route) شاہ پور سے جھنگ لائل پور (موجودہ فیصل آباد) اور منٹگمری (موجودہ ساہیوال) سے ہوتے ہوئے بہاولپور اور بیکانیر کی ریاستوں تک تھا اور اس تمام تر راستے پر ایسے متعدد اشخاص مل جاتے تھے جو چوری شدہ مویشیوں کا اتہ پتہ بتا سکتے تھے۔" (9) یہ علاقہ پنجاب کے تمام کینال کالونی کے اضلاع پر مشتمل تھا۔

مویشیوں کو چوری کرنے کا یہ قبیح رواج اب زیادہ راسخ ہو گیا ہے۔ دائیں بازو سے تعلق رکھنے والے ایک اردو روزنامے نے صورتحال کا احاطہ کچھ اس انداز میں کیا ہے: آج ہمارے معاشرے میں سب سے زیادہ سرگرم عمل' سب سے زیادہ موثر اور بارسوخ وہ طبقہ ہے جن کے کارناموں سے ہمارے اخبار بھرے پڑے ہیں۔ یہ طبقہ بلا شک و شبہ کسی باقاعدہ تنظیم کے بغیر بھی بہت منظم ہے اور اس طبقے کے رہنماء کسی رسمی سلیکشن یا تقرری کے بغیر بھی بہت طاقت و رسوخ کے حامل ہیں جو اپنے اپنے علاقوں میں دندناتے پھر رہے ہیں---- ان میں سے کسی بھی شخص کو کبھی عدالت یا ٹریبونل کے سامنے پیش نہیں کیا گیا---- اسی طبقے کے افراد اعلیٰ عہدوں پر فائز ہیں مزید برآں یہ کروڑوں میں کھیلتے ہیں لیکن ان کے کرتوت یقیناً بہت ہی گھناؤنے ہیں---- کیا آپ کے خیال میں یہ امیر اور تعلیم یافتہ غنڈے نہیں ہیں؟" (10)

پنجاب میں سیاسی مقاصد کے حصول کے لئے مویشیوں کی چوری کوئی نئی تکنیک ہرگز نہیں ہے۔ چالیس سال قبل ہیو ٹریو سکس نے رقم کیا "صوبے کے کئی علاقوں میں اسے (مویشی چوری کرنے کو) جرم کی بجائے ایک کھیل سمجھا جاتا تھا قانون ساز کونسل کے ایک ممبر پر یہ الزام عائد کیا گیا کہ اس نے ووٹ حاصل کرنے کے لئے ووٹروں کے مویشی چوری کروا لئے اور ووٹ حاصل کر لینے کے بعد انہیں ان کے مالکان کو واپس دے دیا۔" (11)

اس قدر وسیع علاقے میں ایسی سرگرمیاں پولیس کے تعاون کے بغیر ممکن نہیں جو کہ مقامی طاقت کے (Local power structure) توازن کو قائم رکھنے یا اسے تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ چونکہ دیہاتی عوام غنڈوں سے خوفزدہ ہوتے ہیں چنانچہ عوام کی بقا کو یقینی بنانے کے لئے سیاسی حمایت کی صورت میں ان سے قیمت وصول کی جاتی ہے۔ کیونکہ ووٹ دیگر صورتوں سے ان کے لئے (دیہی عوام کے لئے) کم اہم ہوتا ہے۔ اگر وہ ووٹ دینے میں پس و پیش کریں گے تو انہیں بدترین نتائج بھگتنے پڑیں گے۔ چنانچہ وہ اسی میں اپنی عافیت سمجھتے ہیں کہ ووٹ غنڈوں کے سرپرست ہی کو دیں۔

گاؤں

جن چکوک کا میں نے مطالعہ کیا ہے انہیں چار درجوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(i) ایسے گاؤں (چکوک) جو ایک ہی زمیندار کی ملکیت ہوں یا وہاں کوئی سا ایک زمیندار مکمل غلبہ حاصل کئے ہوئے ہو۔

(ii) ایسے گاؤں جہاں ایک ہی نسب (Lineage) کے چھوٹے مالکان اراضی آباد ہوں اور اس گاؤں کی سیاست بھی نسب ہی تک محدود ہو۔

(iii) ایسے گاؤں جہاں کئی انساب (Lineages) سے تعلق رکھنے والے چھوٹے زمیندار آباد ہوں اور ان کا مقابلہ کسی ایک بڑے زمیندار سے ہو۔

(iv) ایسے گاؤں جہاں دو یا دو سے زائد بڑے زمیندار رہتے ہوں علاوہ ازیں وہاں مختلف انساب (Line ages) سے تعلق رکھنے والے چھوٹے مالکان اراضی بھی آباد ہوں۔

اس مقالے میں میں نے چوتھے درجے کے گاؤں کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس گاؤں کی صورتحال عام طور پر مشاہدے میں آتی ہے۔ ذیل میں کئے گئے تجزیے میں افراد کے نام' ذاتیں اور گاؤں کے نام تبدیل کر دیئے گئے ہیں تاکہ کسی ذاتی و شخصی حوالے کا احتمال نہ رہے۔

انتخابی تقسیم (Electoral Divisions)

چک ٹیک والا دو الگ الگ آبادیوں پر مشتمل ہے جو ایک میل کے فاصلے پر قائم ہیں۔ اس چک کے سیاسی حلقے میں (political field) کئی بستیاں اور قرب میں واقع چک ٹبہ والا بھی شامل ہیں۔ دوسرے بارہ دیہات کے ساتھ یہ پورا علاقہ ایک یونین کونسل تشکیل دیتا ہے۔ اس علاقے کو بنیادی جمہوریتوں کے انتخاب کے دوران یونین کونسل کے ارکان منتخب کرنے کی خاطر آٹھ وارڈوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ اس طرح مختلف دیہات کو ایک دوسرے سے ملا کر ایک وارڈ تشکیل دے دیا گیا۔

حریف زمیندار

چک ٹیک والا میں طاقت کے حصول کے لئے دو حریف سرگرم عمل تھے۔ یہ حریف علاقے کے سب سے بڑے زمیندار تھے۔ ان میں سے ایک چک ٹیک والا ہی کا مقامی پیر شیر

شاہ تھا جو 300 ایکڑ زمین کا مالک تھا اور گاؤں کا دوسرا بڑا زمیندار تھا۔ اس کے خاندان کے دوسرے ارکان بھی دریا کے گرد و نواح میں اچھی خاصی زمین کے مالک تھے۔ پیر شیر شاہ کے دادا نے 1930ء کی دہائی میں چک ٹیک والا میں ایک سکھ زمیندار سے کچھ زمین خریدی تھی جو کہ پورے گاؤں کا واحد مالک تھا۔ اس کے بعد پیر شیر شاہ کے دادا نے سکھوں سے الگ ہی اپنی چھوٹی سی بستی آباد کی جہاں اس کا خاندان اب آباد ہے۔ "پیر" چک ٹیک والا کا نمبردار ہے۔ گاؤں کے اس حصے میں جہاں وہ سکونت پذیر ہے 43 گھرانے رہائش رکھے ہوئے ہیں۔ یہاں پر "پیر" کا مکمل غلبہ ہے۔ صرف تیلیوں کی ایک مختصر سی برادری ایسی ہے جو کہ 1947ء کے بعد ہندوستان سے آکر یہاں آباد ہوئی تھی جو کہ اس کی مخالف ہے۔ یہ برادری صرف آٹھ گھرانوں پر مشتمل ہے۔ وہ پیر شیر شاہ کی کئی وجوہات کی بنا پر مخالفت کرنے پر آمادہ ہے جو درج ذیل ہیں۔

(i) چونکہ وہ چھوٹے مالکان اراضی تھے لہٰذا وہ بڑے زمیندار کے معاشی طور پر مطیع نہ تھے۔ اس لئے موگھوں (irrigation channels) کے استعمال جیسے مسائل پر تیلی پیر شیر شاہ جیسے زمیندار سے الجھنے کی ہمت رکھتے تھے۔ اور اس ہمت کا اظہار وہ اکثر و بیشتر کرتے بھی رہتے تھے۔

(ii) ان میں نسبی یکجہتی بدرجہ اتم موجود تھی۔

(iii) تیلیوں کے کچھ مہاجر نسبی برادریوں کے ساتھ بھی برادرانہ تعلقات تھے۔ یہ مہاجر برادریاں پاس ہی آباد تھیں۔ علاوہ ازیں ان کے چند فاروقی زمینداروں سے بھی مراسم تھے کیونکہ چند تیلیوں نے ان سے زمین ٹھیکے پر لے رکھی تھی۔

چک ٹیک والا کے دوسرے حصے پر پیر شیر شاہ کے حریف میاں عثمان فاروقی کی عملداری قائم تھی جو کہ اطراف میں سب سے بڑا زمیندار تھا اور اس کی ملکیت اراضی اسی گاؤں کی حدود میں 500 ایکڑ تھی جبکہ وہ دوسرے ضلع میں بھی 300 ایکڑ کے قریب زمین کا مالک تھا۔ وہ مقامی یونین کونسل کا چیئرمین بھی تھا۔ گاؤں اس کے دیگر نسبی رشتہ دار بھی زمینوں کے بڑے قطعات کے مالک تھے۔ گاؤں کا وہ حصہ جہاں فاروقیوں کا غلبہ تھا وہاں 68 گھرانے آباد تھے۔ یہاں کے رہائشی ہندوستانی پنجاب کے دوسرے مختلف اضلاع سے ہجرت کر کے یہاں آئے تھے لیکن نسبی رشتہ داری نے انہیں ایک دوسرے سے منسلک کر رکھا تھا۔ اس برادری کے اہم ترین ارکان میں سے دو (جن میں میاں عثمان بھی شامل تھا) پنجاب

کے ایک ہی ضلع سے تعلق رکھتے تھے جبکہ ان کے علاوہ دوسرے اہمیت کے حامل ارکان دوسرے ضلع سے تھے۔ ان (مہاجر فاروقیوں) کی نسبی رشتہ داری کئی نسلیں پرانی تھی۔ یہ رشتہ داری اس وقت زیادہ مضبوط ہو گئی جب یہ سب افراد چک ٹیک والا میں آ کر آباد ہو گئے۔ رشتہ داری اور باہمی تعلق میں آ جانے والی اس پختگی و مضبوطی کی بڑی وجہ تو یہ تھی کہ انہیں خالی زمین (جو ہندو اور سکھ چھوڑ کر ہندوستان چلے گئے تھے) کے حصول کے لئے پیر شیر شاہ اور کئی دوسرے مقامی باثر افراد سے مقابلہ کرنا تھا۔

سیاسی کامیابی کے لئے پیر شیر شاہ کو تیلیوں کی باہمی یکجہتی میں دراڑ ڈالنا تھی چنانچہ اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اس نے دو حکمت عملیاں اپنائیں۔ ایک حکمت عملی تو ناکام رہی لیکن دوسری کامیابی سے ہمکنار ہوئی۔ لیکن اس سے پہلے ہمارے لئے ضروری ہے کہ گاؤں کے اس حصے کا بنظر غائر مطالعہ کریں جہاں فاروقیوں کا غلبہ تھا۔ یاد رہے کہ اسی حصے سے ہی پیر شیر شاہ کو سخت قسم کا چیلنج درپیش تھا۔

دو طرح کی حکمت عملیاں

گاؤں کے اس حصے میں جہاں فاروقیوں کا غلبہ تھا۔ نسبی رشتہ داری کے حوالے سے گھرانوں کی تعداد کا جدول ذیل میں دیا جاتا ہے۔

	ہندوستان کے ضلع الف سے	ہندوستان کے ضلع ب سے	مقامی
فاروقی	2	7	–
بھٹی	–	10	–
جولاہے	–	9	–
کھرل	7	–	–
وٹو	6	–	–
سیال	2	–	–
ارائیں (تین نسبی برادریاں)	3	–	2
ڈوگر	–	–	1

ماچھی	3	3	—
میراثی	5	4	—
ترکھان	—	1	—
لوہار	—	—	1
نائی	—	—	1
کمہار	—	—	1
کل	28	34	6

اب شیر شاہ کی سیاسی حکمت یہ تھی کہ بھٹیوں اور جولاہوں پر توجہ مرکوز کی جائے اور انہیں اپنے زیر اثر لایا جائے۔ یہ دونوں چھوٹے مالکان اراضی تھے اور کسی کے مطیع و محتاج نہ تھے۔ اس لئے امکان اس بات کا تھا کہ وہ شیر شاہ کی حمایت پر آمادہ ہو جائیں۔ شیر شاہ نے ان افراد کو اپنا حمایتی بنانے کی قطعاً" کوشش نہ کی جو بڑے زمینداروں پر انحصار کرنے پر مجبور تھے جیسے کھرل، وٹو، سیال، ارائیں، ڈوگر، ماچھی اور میراثی یا تو فاروقیوں کے مزارعے تھے یا ان کے کھیتوں میں ملازم یا مزدور کی حیثیت سے کام کرتے تھے اور کئی نسلوں سے فاروقی نسب کی ہی خدمت کرنے پر مامور تھے۔ گو کہ یہ سب فاروقی آقاؤں کے رویے سے بہت تنگ تھے اور انہیں اکثر و بیشتر تلخ تجربات ہوتے تھے۔ فاروقیوں کے مطیع اور دست نگر افراد کو ان سے شکوہ تھا کہ وہ آقا ہونے کے ناطے سے اپنی روایتی ذمہ داریاں نہیں نبھا رہے۔ اور (Tenancy law) مزارعوں سے متعلق قوانین کے مطابق ان کے حقوق کو بھی مسلسل نظر انداز کئے جا رہے ہیں۔ ماضی میں انہیں جو بٹائی پر زمین کاشت کے لئے دی گئی تھی اس زمین کا بڑا حصہ ان سے واپس لے لیا گیا تھا۔ اب ان کے پاس پہلے کے مقابلے میں بہت ہی تھوڑی زمین رہ گئی تھی جس کی وجہ سے وہ اس گاؤں میں ابھی تک سکونت اختیار کئے ہوئے تھے۔ بے انصافی اور ظلم کی کئی مثالیں موجود تھیں جنہیں کام میں لا کر فوجداری مقدمہ بنوایا جا سکتا تھا لیکن پیر شیر شاہ نے ایک مرتبہ بھی ظلم کا شکار ان مزارعین کی حالت زار کو اپنے فائدے کے لئے استعمال کرنے کی کوشش نہیں کی۔ حالانکہ ان حالات سے فائدہ اٹھا کر وہ اپنے حریفوں کے لئے مشکلات پیدا کر سکتا تھا۔ لیکن اس کا کہنا تھا کہ وہ اس قدر گر نہیں سکتا۔ حالانکہ اس کی بعض دوسری سرگرمیاں اس سے کہیں زیادہ گھناؤنی تھیں جن کو نظر میں رکھتے ہوئے اس کا یہ بیان مضحکہ خیز لگتا تھا۔ غالباً اس بات پر فریقین میں خاموش

سمجھوتہ تھا جس کے تحت ان نکات یا مسائل کو وجہ تنازعہ نہیں بنایا جاتا تھا۔ جن سے زمینداروں کے مفادات کو بحیثیت مجموعی خطرہ لاحق ہونے کا اندیشہ تھا۔ علاوہ ازیں پیر شیر شاہ کے رویے سے صاف پتہ چلتا تھا کہ وہ ان افراد کو اپنے حلقہ اثر میں لانے کی کوشش کو ایک کار بے سود سمجھتا تھا جو فاروقی زمینداروں کے معاشی طور پر دست نگر تھے۔ ان لوگوں کی توجہ تبھی اپنی جانب مبذول کرائی جا سکتی تھی اگر انہیں کوئی بہتر متبادل ذریعہ معاش مہیا کیا جاتا کیونکہ معاشی طور پر دست نگر اپنے سرپرست کی نافرمانی نہیں کرتا۔ کیونکہ پنجاب کے دیہات میں طبقاتی جدوجہد کا ابھی تک آغاز نہیں ہوا۔

محکومی سے نجات

اس کے بالکل برعکس یہ دیکھنا دلچسپی کا باعث ہو گا کہ کس طرح راجپوتوں کی ایک خاصی بڑی نسبی برادری کا سیاسی رویہ ان کے معاشی حالات کے بدل جانے سے تبدیل ہو گیا۔ اس نسبی برادری ہی کی بھاری اکثریت قریبی گاؤں ٹبہ والا میں آباد تھی۔ تقریباً تمام گھرانے بہت ہی چھوٹے چھوٹے قطعات اراضی کے مالک تھے۔ ان میں سے کسی کے پاس ایک یا دو ایکڑ سے زیادہ زمین نہ تھی۔ اس لئے انہیں اپنے علاقے کے تین بڑے زمینداروں میاں عثمان فاروقی۔ پیر شیر شاہ اور پیر شیر شاہ کے قریبی ساتھی (جو علاقے کا بڑا زمیندار تھا) سے بٹائی پر زمین حاصل کرنا پڑتی تھی۔ چنانچہ وہ ان تین بڑے زمینداروں کے دست نگر تھے۔

چک ٹبہ والا کے راجپوت باہمی یکجہتی کی وجہ سے شہرت رکھتے تھے۔ سیاسی طور پر اس کی توقع کی جا سکتی تھی کہ یہ راجپوت برادری الجھن کا شکار ہو گی لیکن انہوں نے اس الجھن کا علاج یہ کیا کہ سیاسی طور پر ایک دوسرے کے مخالف زمینداروں کے مزارع ہونے کی وجہ ہر ایک کو یہ رعایت دے دی گئی کہ جو بھی جس زمیندار کی زمین کاشت کرے گا وہ اسی ہی کو ووٹ دے (اور اسی کی سیاسی حمایت کرے)۔ اس صورتحال میں 1969ء کے دوران انقلابی تبدیلی رونما ہوئی۔ اس وقت تک راجپوت نسبی برادری کے کافی سارے ارکان بٹائی پر کاشت کے لئے دی گئی زمین سے محروم کر دیئے گئے کیونکہ ان کے سرپرست زمینداروں نے اب ٹریکٹروں کی مدد سے کاشتکاری شروع کر دی تھی لہٰذا ان راجپوتوں کی خدمات کی اب انہیں ضرورت نہ رہی۔ اب راجپوت نسبی برادری کے یہ ارکان اگرچہ مفلوک الحال ہو گئے تھے لیکن وہ ان زمینداروں کے اس قدر دست نگر بھی نہ رہے تھے جتنے کہ پہلے تھے۔ اب

ان کا رویہ جارحانہ ہو گیا تھا اور اپنے حقوق کے لئے اب وہ ڈٹ جانے پر تیار تھے۔ جب کپاس کی چنائی کا موسم آیا تو انہوں نے بڑی کامیاب ہڑتال کی جس کے نتیجے میں کپاس کی چنائی کرنے والی عورتوں کو ان کی اجرت کے طور پر دیئے جانے والے حصے میں اضافہ ہو گیا۔ اس سے پہلے ان عورتوں کو اس کپاس کا جو وہ چنتی تھیں بیسواں حصہ اجرت کے طور پر دیا جاتا تھا لیکن اب انہیں سولھواں حصہ دیا جانے لگا۔

اس محکومی کی حالت سے کامیابی کے ساتھ نکل آنے کے تین بنیادی اسباب تھے۔ پہلا تو یہ تھا کہ 36 گھرانوں میں اس قدر یکجہتی اور اتحاد تھا کہ انہیں اس اتحاد کی موجودگی میں کسی کا ڈر نہ تھا۔ دوسرا یہ کہ اب جبکہ بٹائی پر کاشت کے لئے انہیں دی گئی زمین چھن چکی تھی اب مزید کھونے کیلئے ان کے پاس اور کچھ نہ تھا۔ اور جو تھوڑی بہت اراضی ان کے پاس تھی ان کی دو وقت کی روٹی کا بندوبست اس سے ہو جاتا تھا۔ تیسرا یہ کہ اب جبکہ زمین کی کاشت زیادہ تر ٹریکٹروں کے ذریعے ہونے لگی تھی اس کی وجہ سے مردوں کے روزگار پر شدید اثر پڑا تھا۔ چونکہ کپاس کی چنائی روایتی طور پر خواتین کا شعبہ ہوتا ہے اور ان دنوں (1960ء کی دہائی کے اختتامی برسوں اور 1970ء کی دہائی کے دوران) کپاس کاشت کرنے کا رواج زور پکڑ گیا ہے لہٰذا اس کی چنائی کے لئے خواتین کی خدمات کی طلب بھی غیر معمولی طور پر بڑھ گئی اور راجپوت خواتین اب اپنی شرائط منوانے کے لئے بہت مضبوط پوزیشن میں آ گئیں۔

محکومی کے مختلف ردعمل

پیر شیر شاہ کا نشانہ یعنی بھٹی اور جولاہے کافی کمزور تھے۔ پیر شیر شاہ نے انہیں اپنی حمایت پر مجبور کرنے کی خاطر اپنے غنڈوں پر انحصار کیا علاوہ ازیں اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے پیر شیر شاہ نے مقامی پولیس سے اپنے تعلقات کا بھی استعمال کیا۔ بھٹیوں کو تو اس طرح سے اپنے حلقہ اثر میں لانے میں وہ ناکام رہا البتہ جولاہوں کی تمام نسبی برادری کو اپنا سیاسی حامی بنانے میں اسے کامیابی ہوئی۔

بھٹی "محمد بھٹی" کو اپنا "بڑا" تصور کرتے ہیں۔ حقیقت میں نہ تو وہ سب سے زیادہ عمر کا ہے اور نہ ہی سب سے امیر! بھٹیوں میں سب سے عمر رسیدہ شخص نااہل ہے جبکہ سب سے امیر ابھی بہت ہی کم عمر ہے لہٰذا "محمد بھٹی" کو نسبی برادری کا سربراہ بنا دیا گیا۔ "محمد"

کے پاس صرف پانچ ایکڑ اراضی ہے لیکن میاں عثمان اس کے ساتھ عزت و تکریم سے پیش آتا ہے اور عموماً اسے "پریں" (Parain) (پریں : ایسی مجلس کو کہا جاتا ہے جو آپس کے جھگڑوں نیز ایک برادری کے رکن کے کسی دوسری برادری کے رکن کے ساتھ تنازعے کو رفع کرنے کے لئے تشکیل دی جاتی ہے۔ یہ گاؤں کے معتبر افراد پر مشتمل ہوتی ہے) کا رکن بننے کی دعوت بھی دیتا رہتا ہے۔ چنانچہ بھٹی پوری طرح سے میاں عثمان کے حامی ہیں جس کے شانہ بشانہ وہ سب 1947ء کے بعد سے پیر شیر شاہ سے برسرپیکار رہے ہیں۔

بنیادی جمہوریتوں کے تحت انتخابات سے کچھ ہی عرصہ قبل بھٹی برادری کے ایک رکن کا اونٹ چوری ہو گیا۔ تب پیر شیر شاہ نے محمد بھٹی سے رابطہ کیا اور یہ عندیہ دیا کہ اسے اس شخص کا علم ہے کہ جس کے پاس چوری شدہ اونٹ ہے اور وہ کوشش کر کے یہ اونٹ بھٹیوں کو واپس دلا سکتا ہے اگر محمد بھٹی آئندہ انتخابات میں پوری بھٹی برادری کے ووٹ دلوانے کا وعدہ کر لے۔ وہ شخص اونٹ جس کی ملکیت تھا اور اس کے چند قریبی عزیز اس سودے بازی کے حق میں تھے لیکن محمد بھٹی اس کے خلاف تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ خدا انہیں چوری شدہ اونٹ تو واپس دے دے گا لیکن اگر انہوں نے خود ہی اپنی عزت اور غیرت گنوا دی تو خدا یہ انہیں ہرگز واپس نہ دے گا۔ اس نے سمجھداری کا ثبوت دیتے ہوئے یہ جتا دیا کہ بھٹیوں نے اگر ایک مرتبہ پیر شیر شاہ کی حمایت کر دی تو بھٹی خود اپنے ان مہربانوں کی حمایت سے محروم ہو جائیں گے جنہوں نے ماضی میں بارہا مشکل گھڑیوں کے دوران ان کا بھرپور ساتھ دیا۔ اس کے ساتھ ہی انہیں یہ خدشہ بھی تھا کہ پیر شیر شاہ مستقبل میں ان کی مدد نہیں کرے گا چنانچہ اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اور وہ اگر اس کی حمایت پر آمادہ ہو گئے تو تنہا اور بے یار و مددگار رہ جائیں گے۔ محمد بھٹی کی دلیل یہ تھی "سمجھداری کا تقاضا یہی ہے کہ میاں عثمان کا ساتھ نہ چھوڑا جائے۔" آخرکار نسبی برادری کے دوسرے ارکان بھی اس بات پر آمادہ ہو گئے۔ صرف وہ شخص جس کا اونٹ چوری ہوا تھا اس معاملے پر ناخوش تھا لیکن محمد بھٹی نے اسے اپنی بیلوں کی جوڑی مستعار دے دی تاکہ آئندہ فصل کو کاشت کرنے کے لئے اسے مشکل نہ ہو۔ اس طرح اسے بھی مطمئن کر دیا گیا۔

ایک عورت کا اغواء

جولاہوں کے ساتھ معاملہ کرنے میں پیر شیر شاہ کو کامیابی ہوئی ایک دن جولاہوں کی

ایک کنواری دوشیزہ کو اغواء کر لیا گیا۔ جولاہوں کو یہ شک تھا کہ اس اغواء کے پیچھے پیر شیر شاہ کا ہاتھ تھا چنانچہ وہ مدد کے لئے میاں عثمان کے پاس گئے۔ اس نے مبہم سے وعدے کئے لیکن عملی طور پر کچھ نہ کیا۔ اسی دوران پیر شیر شاہ کے گاؤں سے ایک جولاہا چک ٹبہ والا کسی دوسرے جولاہے سے ملنے آیا۔ یہ اس گاؤں کے جولاہوں کا رشتہ دار نہ تھا پھر بھی اس نے ٹیک والا کے جولاہوں سے یہی کہا کہ یہ جولاہوں کے لئے باعث شرم ہے کہ جولاہوں کی نوجوان عورت اس کے گاؤں میں غیر اخلاقی طور پر (غیر شرعی طور پر یعنی شادی کئے بغیر) ایک مرد کے ساتھ رہ رہی ہے اور وہ شخص جس کے پاس وہ رہ رہی ہے وہ ٹیک والا کا ایک ایسا شخص ہے جو ذات کا جولاہا نہیں ہے۔ ان حالات کے پیش نظر ٹیک والا کا یہ جولاہا لڑکی کے سرپرستوں سے یہ کہنے آیا کہ وہ جولاہا برادری کی عزت و غیرت کو بچانے کے لئے کچھ کریں۔ اس نے یہ اشارہ بھی دیا کہ اس سلسلے میں پیر شیر شاہ سے اگر بات کی جائے تو وہ مدد کر سکتا ہے۔ لڑکی کا اتہ پتہ معلوم ہونے پر جولاہے ایک مرتبہ پھر میاں عثمان کے پاس آئے اور امداد کی درخواست کی۔ لیکن میاں عثمان نے انہیں پولیس کے پاس جانے کا مشورہ دیا اور کہا "چونکہ وہ پندرہ روز کے لئے کہیں جا رہا ہے لہٰذا اس کے پاس اس کام کے لئے وقت نہیں ہے۔" دراصل میاں عثمان کا پولیس یا جرائم پیشہ افراد سے کوئی تعلق واسطہ نہ تھا جبکہ اس کے حریف کے ان دونوں سے گہرے مراسم تھے اور غالباً وہ اس کام کا ذمہ نہیں لینا چاہتا تھا جسے پورا کرنے کا وہ اپنے آپ کو اہل نہ پاتا تھا۔ وہ سمجھتا تھا کہ انکار کرنا ناکام ہونے سے بہتر ہے کیونکہ انکار سے اتنی تذلیل نہیں ہوتی جتنی کہ حامی بھر کے ناکام ہونے میں۔ علاوہ ازیں اسے یہ بھی امید تھی کہ یہ معاملہ بھی بالکل اسی طرح ہوا میں تحلیل ہو جائے گا جیسے اونٹ کی چوری والا معاملہ خود بخود طے ہو گیا تھا۔ جولاہوں نے دو دن تک اس مسئلے پر گفت و شنید جاری رکھی۔ ان کے لئے میاں عثمان کی حمایت سے دستبردار ہونا مشکل تھا کیونکہ گاؤں کے اس حصے میں جہاں وہ سکونت پذیر تھے اسے (میاں عثمان کو) غلبہ حاصل تھا لیکن جب انہیں میاں عثمان کے ذریعے مسئلہ حل ہوتا ہوا نظر نہ آیا تو بالاخر انہوں نے پیر شیر شاہ کی طرف ایک وفد بھیجنے کا فیصلہ کیا۔ پیر شیر شاہ نے ان سے قرآن پر حلف لیا کہ وہ ہر حال میں اس کی ہی حمایت کریں گے اور دوسرے ہی دن اغواء شدہ لڑکی واپس اپنے گھر آ گئی۔ جب تحصیلدار اور اس کا عملہ ووٹروں کے اندراج کے لئے گاؤں آیا تو جولاہوں نے اپنے حلف کے مطابق ہی عمل کیا۔ اب جولاہے پیر شیر شاہ کے غیر مشروط طور پر حمایتی تھے۔ اس

طرح ان کی وفاداری بدل گئی اور اس گاؤں میں دو سیاسی گروہ تشکیل پا گئے۔

گروہوں کی نوعیت

پنجاب کے دیہات میں سیاست گروہی (factions) طرز پر ہوتی ہے خواہ مشرقی پنجاب ہو یا مغربی پنجاب! ایف جی بیلی (F. G. Bailey) نے سیاسی گروہ کی تعریف یوں کی ہے۔ " افراد پر مشتمل اکٹھ دو (ایک دوسرے سے باہمی منسلک) خوبیوں کی بنا پر سیاسی گروہ کا قالب اختیار کر لیتا ہے۔ پہلی خوبی تو یہ ہے کہ اس گروہ کے ارکان محض اس لئے ایک دوسرے سے تعاون نہ کریں کہ ان کا نظریہ ایک ہے اور باہمی تعاون سے نظریہ مضبوط ہو گا۔ جبکہ دوسری خوبی یہ ہے وہ ایسے لیڈر کی قیادت اختیار کریں گے جس کے ساتھ ان کے لین دین کے تعلقات (Transactional Relationship) ہوں گے۔" (12) اس مسئلے کے ادراک کے لئے یہ تعریف ہمیں اچھی ابتداء فراہم کر دیتی ہے۔ جہاں تک گاؤں کی سیاست کا تعلق ہے تو لین دین پر مبنی تعلقات بعض اوقات زیادہ اہمیت اختیار نہیں کر پاتے۔ خاص طور پر جب معاملہ اقتصادی محکومی کا ہو تو کسی بھی فرد (بٹائی پر زمین کاشت کرنے والا مزارع یا کھیت مزدور) کا سیاسی عمل ہمیشہ اس کی معاشی حالت متعین کرے گی۔ جہاں بٹائی پر کاشت کرنے والے مزارعین یا کھیت مزدور اپنے آپ کو طبقاتی بنیادوں پر منظم کرنے میں کامیاب رہے اور زمینداروں کو چیلنج کیا تب سیاسی تنظیم کی بنیاد گروہی (factional) نہ رہی۔ جہاں زمیندار کے لئے گروہی حمایت جاری رہے تو ہم لین دین کے تعلقات کے مفہوم کو ضرورت سے زیادہ پھیلائے بغیر اس صورتحال پر اس مفہوم کا اطلاق نہیں کر پائیں گے۔

چند امتیازات

مذکورہ بالا بیان سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ گروہوں کی رکنیت دو طرح کے لوگوں پر مبنی ہوتی ہے۔ ایک تو وہ لوگ ہوتے ہیں جو انتخاب (Choice) کر سکتے ہیں اور دوسرے وہ جو ایسا کرنے کی پوزیشن میں نہیں ہوتے۔ وہ لوگ جو اقتصادی محکومی کا شکار ہوتے ہیں وہ دوسری طرح کے لوگ ہوتے ہیں۔ بیلی "پیروی" (following) اور "گہرے ربط" (Core) کی اصطلاحات استعمال کر کے ان لوگوں میں فرق کرنا چاہتا ہے جن کا اپنے لیڈر سے تعلق محض معاہدے کی حیثیت رکھتا ہے اور اسے آسانی سے متزلزل کیا جا سکتا ہے جبکہ دوسرے گروہ کا تعلق اخلاقی نوعیت کا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں اقتصادی سرپرستی و محکومی ہی

اس "گہرے ربط" (Core) کے قیام کی بنیادی وجہ ہے۔

رالف نکولس نے مغربی بنگال کی دیہی سیاست کا تجزیہ کرتے ہوئے گروہی حمایت کے چند بنیادی ذرائع کا تعین کیا ہے۔ یعنی برادری (Kinship)' ذات (Caste)' اقتصادی محکومی کسی گروہ کے ممکنہ رکن کے تمام رابطے ایک ہی جہت کی طرف اشارہ کرتے ہوں تو اس کے لئے انتخاب کی الجھن باقی نہیں رہتی۔ عمومی طور پر انتخاب کرنا ناگزیر ہوتا ہے اور جس بنیاد پر انتخاب کیا جائے وہ بہت اہمیت کی حامل ہوتی ہے۔ اس نکتے کو اگر گروہی لیڈر کے زاویہ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس میں ایک گونہ ابہام پیدا ہونے لگتا ہے یعنی گروہی لیڈر کی یہ ضرورت کہ وہ کسی بھی بنیاد پر میسر آنے والے سہارے کو تلاش کرے دوسرے الفاظ میں اسے حصول تائید میں تنوع کا اصول کہا جا سکتا ہے۔

اس کے علاوہ عمودی اور افقی روابط (vertical and horizontal alignments) میں فرق کو سمجھنا بھی بہت ضروری ہے۔ عمودی روابط میں اقتصادی محکومی اور سرپرست و پروردہ کے تعلقات شامل ہوتے ہیں۔ کسی ایسے شخص کو جس کا اقتصادی انحصار کسی دوسرے پر ہو متزلزل کرنے سے مقابل گروہی لیڈر کے محدود ذرائع پر بوجھ پڑے گا جبکہ اس کے مقابلے میں حریف گروہی لیڈر کے پروردہ کے منحرف ہو جانے سے اس کے وسائل بہتر ہو جائیں گے۔

یکجہتی کی حدود

افقی روابط (Horizontal alignments) میں نسبی (ہم ذات لوگوں میں) یکجہتی اور طبقہ وارانہ یگانگت شامل ہوتی ہے۔ ان روابط کے تحت بالادست اور زیردست افراد کے رول (roles) میں عدم تناسب پایا جاتا ہے۔ اول الذکر کسی دوسرے نسب یا طبقے سے روابط استوار کرنے میں آزاد ہوتے ہیں جبکہ موخرالذکر کو یہ آزادی حاصل نہیں ہوتی اگر وہ معاشی طور پر کسی کے دست نگر ہوں۔ دراصل اول الذکر کے لئے افقی اور عمودی روابط میں تضاد (Conflict) نہیں ہوتا لیکن موخرالذکر کے لئے یہ تضاد بدرجہ اتم موجود رہتا ہے اور اس کا امکان ہوتا ہے کہ افقی روابط بعدازاں عمودی روابط کا قالب اختیار کر لیں۔

چنانچہ افقی روابط نسبی یکجہتی کی شکل میں ان افراد میں موجود ہوتے ہیں جو اقتصادی طور پر آزاد ہوں ان لوگوں کے لئے نسبی تنظیم موثر نہیں رہتی جو معاشی لحاظ سے کسی دوسرے

پر انحصار کرتے ہوں۔ اور اگر ان افراد میں نسبی یکجہتی (Image Solidarity) مضبوط ہو بھی جیسا کہ چک ٹبہ والا کے راجپوتوں میں تھی تب بھی نسب کو سیاسی طور پر تقسیم ہونا پڑتا ہے۔

طبقہ وارانہ یگانگت بالکل ہی مختلف سماجی عنصر ہوتی ہے۔ افقی روابط میں جب اقتصادی محکومی پنپنے لگتی ہے تو طبقہ وارانہ یکجہتی ہی اقتصادی محکومیت کو چیلنج کرتی ہے۔ عام طور پر بٹائی پر کاشت کرنے والے مزارعوں میں مشینی طریقہ کاشت اور ناجائز بے دخلی کی وجہ سے تلخی اور ناراضگی کی تہہ میں تشدد (militancy) پنہاں ہوتا ہے۔ لیکن ابھی تک یہ تشدد سیاسی عمل میں منتقل نہیں ہو پایا۔

REFERENCES

1. See, for instance, Ashford, D. E., National Development and Local Reform, Princeton, 1967, p. 12.
2. The field work on which this paper is based is part of a research project, in progress, financed by a grant from the SSRC and carried out at the Institute of Development Studies at the University of Sussex. The writer wishes to acknowledge his debt to the SSRC and the IDS.
3. Ibbetson, Sir Denzil, Caste in Punjab, Lahore, 1961, pp. 2 and 14.
4. The discussion here is canfined to the role of caste among the Muslims of the Punjab Pakistan. For a more general discussion see: Kari, Nazmul, Changing Society in India and Pakistan, Dacca, 1956; Ansari, Ghaus, Muslim Caste in Uttar Pradesh, Lucknow, 1960; Ahmed, Mrs. Z., in Economic Weekly, Vol. XIV, No. 7, February 17, 1962.
5. karve, Irawati, Kinship Organisation in India, Poona, 1953; and Dumont, L., and Pocock, D., "Kinship", in Contributions to Indian Sociology, No. 1, 1957.
6. Mayer, Adrian, Caste and Kinship in Central India, London 1960, p. 208.
7. The "participation lineage" would be equivalent to Mayer's "kindred of recognition", but more precisely delimited. See Mayer, op. cit., p. 4.
8. The practice of gift exchange is described in Eglar, Zekiye, A Punjabi Village in Pakistan, New

York, 1960, but the writer appeared not to perceive its structural significance in the organisation of the lineage.

9. Wace, F. B., and Bourne, F. C., Punjab District Gazetteers, Vol. XVIII, Lahore, 1935, p. 218.
10. Nawa-i-waqt, May 28, 1968, translated from the Urdu original.
11. Trevaskis, Sir Hugh, Punjab of Today, Lahore, 1931, Vol. II, p. 277.
12. Bailey, F. G. Stratagems and Spoils, Oxford, 1969, p. 52.
13. Ibid., p. 28.
14. Nicholas Ralph W., "Factions: a comparative analysis", in M. Banton (ed.), Politics and the Distribution of power, London, 1965.

ایک ہزار سال کا تجزیہ

امرتا سین/طاہر کامران

چار سو برس سے کچھ ہی عرصہ قبل (92-1591ء میں) ہجری کیلنڈر (تقویم) کے ہزار سال (Million Year) پورے ہونے کو آئے۔ ان دنوں ہندوستان پر مغلوں کا راج تھا اور اکبر سلطنت مغلیہ کا فرمانروا تھا۔ ہجری کیلنڈر کے ہزار سال پورے ہوئے تو اس موقع پر دہلی اور آگرہ میں غیر معمولی جوش و خروش کا عالم تھا۔ ان لمحات کی اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے اکبر نے حکومتی حسن انتظام سے متعلق اصولوں پر مبنی کئی اعلانات جاری کئے جن میں سول انتظامیہ کے کئی کلاسیکی نکات کے علاوہ اکبر کے مذہبی رواداری کے بارے میں شہرہ آفاق اصولوں کا بیان بھی شامل تھا۔ مثلاً "کسی بھی شخص کے مذہبی معاملات میں مداخلت نہیں کی جانی چاہئے اور ہر ایک کو یہ اجازت ہے کہ جو چاہے مذہب اختیار کر لے۔" وغیرہ۔ ہزار سال کے اختتام کے اس موقع سے اس اصول یا کسی بھی دوسرے اصول کے خصوصی تعلق کے اظہار کی کوئی خاص وجہ نہ تھی۔ البتہ ہجری کیلنڈر (جو کہ اس دور میں رائج کیلنڈر تھا) کے ہزار سالوں کا اختتام بہرحال بنیادی اصولوں پر غور و فکر کرنے اور ماضی کے معاملات کی جانچ کرنے نیز مستقبل کے اہم امور کے تعین کے لئے بہت ہی موزوں اور مناسب موقع تھا۔

کسی بھی کیلنڈر میں وقت کی تقسیم ہمیشہ خود ساختہ (arbitrary) نوعیت کی ہوتی ہے۔ شمار (Counting) کو کسی بھی نقطہ آغاز سے شروع کیا جا سکتا ہے اور وقت کو مختلف دورانیوں پر مبنی ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے چنانچہ اس کے مفہوم میں پرانے ہزار سالوں کا اختتام اور نئے ہزار سالوں کی آمد محض ایک روایت ہے۔ شہنشاہ اکبر نے 1584ء میں ہجری کیلنڈر کی بجائے "تاریخ الٰہی" کے نام سے ایک نئے امتزاجی (Synthetic) کیلنڈر کو رائج کرنے کی کوشش کی لیکن یہ کیلنڈر دین الٰہی (جو کہ ایک امتزاجی مذہب تھا) کی طرح زیادہ دیر قائم نہ رہ سکا۔

لیکن تاریخ میں مصنوعی طور پر پیدا کیا ہوا کوئی بھی لمحہ جب ہمارے ذہنوں میں رچ بس جاتا ہے تو یہ ہمارے لئے پوری سنجیدگی کے ساتھ "جو کچھ ہو چکا یا جو کچھ ہو سکتا تھا" کے بارے میں سوچ بچار کرنے کا بہترین موقع فراہم کر دیتا ہے۔ ترمیم شدہ رومی کیلنڈر جسے کہ اب عیسوی کیلنڈر کہا جاتا ہے اور عصر حاضر میں اسی کو ہی بین الاقوامی کیلنڈر کے طور پر سب سے زیادہ استعمال میں لایا جاتا ہے۔ اب اس کیلنڈر کے دوسرے ہزار سال مکمل ہونے والے ہیں چنانچہ اس موقع پر ہم پچھلے ہزار سالوں کے دوران کیئے گئے اعمال کا بھرپور تجزیہ کر سکتے ہیں۔ اس کیلنڈر کے دوسرے ہزار سال بیت جانے سے متعلق جس قدر جوش و خروش اس وقت دکھائی دے رہا ہے اگرچہ اس کی بنیاد کسی گہری یا ٹھوس حقیقت پر قائم نہیں لیکن اس کے باوجود یہ جوش و خروش اس لمحے کو خاص اہمیت عطا کرتا ہے اور ہمیں ماضی کو پرکھنے اور متحیر ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے۔

بظاہر بڑے رعب دار عنوان والے اس خطبہ کی محدود طریق پر تشریح کر کے پچھلے ہزار سالوں کا صحیح تجزیہ ممکن نہیں۔ کیونکہ اس تجزیے کے لئے نہ صرف یہ کہ پوری دنیا کا احاطہ کرنا ممکن نہیں بلکہ ایک ہزار سال کے طویل دورانیہ کو زیر تشخیص لانا بھی انتہائی مشکل امر ہے۔ کم و بیش اتنا ہی کٹھن کام کسی مناسب سیاق و سباق کا انتخاب کرنا بھی ہے کہ جس کے دائرے میں رہتے ہوئے یہ تشخیص سرانجام دی جاسکے۔ چنانچہ اس ناممکن عمل کو سرانجام دینے کی بجائے مناسب یہ ہو گا کہ سیاق و سباق کو قدرے محدود کر دیا جائے اور تاریخ عالم کے چند مخصوص مسائل و معاملات ہی کو زیر غور لایا جائے۔

ایک ہزار سال پہلے کی دنیا

آیئے دیکھیں کہ اس کیلنڈر کے پہلے ہزار سالوں کے اختتام پر دنیا کیسی تھی اور جب سنہ 1000 عیسوی کی ابتداء ہوئی تو دنیا میں کیا کچھ ہو رہا تھا۔ عیسوی کیلنڈر کے اختتام نے یورپ میں کافی اضطراب اور خوف و ہراس پھیلا دیا تھا۔ اس یقین کے باعث یورپ میں بہت سراسیمگی پھیل گئی تھی کہ ہزار سالوں کے بعد دنیا کا خاتمہ ہو جائے گا اور یورپیوں کو روز قیامت اور اس روز ہونے والے حساب کتاب کا ڈر بھی بری طرح لاحق ہو گیا۔ جب سنہ 1001ء کا آغاز ہوا تو یورپیوں کی بڑی تعداد نے سکھ کا سانس لیا۔ لیکن اس خوف و ہراس اور اضطراب کے باوجود تجارتی۔ ثقافتی۔ سائنسی۔ ادبی اور دیگر فنون سے متعلق سرگرمیاں جاری

رہیں اور سنہ 1000 عیسوی کا آغاز معمول کی لڑائیوں اور جھگڑوں کے لئے سد راہ نہ بن سکا۔ خاص طور پر یورپی جنگیں حسب سابق جاری رہیں۔ اسی سال ناروے نے سوولڈر (Svolder) کی لڑائی میں ڈنمارک سے شکست کھائی اور یوں ڈنمارک کا ناروے پر تسلط قائم ہو گیا۔ اس سے کچھ ہی عرصہ پہلے جرمنوں نے سلاونچی (Slavnici) کو مغلوب کر لیا تھا جو بوہمیا (Bohemia) کا آخری آزاد و خودمختار قبیلہ تھا۔ اسی دوران جرمنوں نے پولینڈ سے برسرِ پیکار ہونے کی بھی تیاری کر لی تھی۔ ان کے درمیان جنگیں نئے سنہ کے ابتدائی برسوں میں ہوئیں۔ اس عرصے میں برطانیہ بھی بہت ہی مشکلات کا شکار تھا۔ بیرونی حملوں کے سامنے بہت ہی کمزور اور اپنی حفاظت کے قابل قطعاً" نہ تھا۔ ایسکس (Essex) کو ڈینز (Danes) نے بالڈوں کی جنگ کے نتیجے میں 991ء میں مغلوب کر لیا جبکہ یارک شائر کو 993ء میں وائکنگز (Vikings) نے تاراج کیا اور 994ء میں ناروئیجینز (Norvegians) اور ڈینز (Danes) نے لندن کا محاصرہ کر لیا۔ 998ء میں ڈینز (Danes) نے آئلز آف وہائٹ (Wight) پر حملہ کیا۔ اس طرح جزیرہ برطانیہ بیرونی حملوں کا شکار رہا اور وہاں استحکام اس وقت آیا جب 1066ء میں اسے نارمنوں نے فتح کیا۔

برصغیر میں جب ہم اپنے علاقے پر نظر ڈالیں تو معلوم ہو گا کہ یہ بھی اس وقت اختلافات اور جنگوں سے بچا ہوا نہ تھا۔ جب سنہ 1000 عیسوی کی آمد ہوئی پلاس (Palas) بنگال اور بہار پر، پراتیہارا (Pratiharas) مغربی ہند اور بالائی وادی گنگا پر، چولا (Cholas) تامل ناڈو پر چندیلا (Chandellas) بندھیل کھنڈ پر قابض تھے جبکہ کلاچور پر (Kalachoru) مدھیہ پردیش، چاہامنی (Chahamanis) مشرقی راجستھان، پارامارا (Paramaras) مالوہ، اور چالوکیہ خاندان کی ایک شاخ مغربی اور وسطی دکن، جبکہ اسی خاندان کی دوسری شاخ گجرات پر حکمرانی کر رہی تھی۔ تامل ناڈو کے چولا خاندان کے بادشاہ راجہ راجہ (Raja raja) نے پہلے ہزار سالوں کے اختتام ہی کے دنوں میں سری لنکا کو فتح کر لیا تھا۔

اسلامی دور حکومت اور اس کے اثرات

جب عیسوی کیلنڈر کے ایک ہزار سال کا خاتمہ ہوا اور دوسرے ہزار سال کی شروعات ہوئی تو اس وقت جو حالات تھے ان کا مختصر بیان مندرجہ بالا سطور میں کیا جا چکا ہے لیکن اگر ہم پہلے ہزار سالوں پر ذرا تفصیلاً" طائرانہ نظر ڈالیں تو دنیا میں عود آنے والی دو بڑی

تبدیلیاں ہماری توجہ سے بچ نہیں سکتیں۔ جب دوسرے ہزار سالوں کی ابتداء ہوئی تو کرہ ارض پر اسلام ایک بہت ہی غیر معمولی قوت کے طور پر نمودار ہو چکا تھا۔ اور جب یہ ہزار سال ختم ہو رہے ہیں تو ساری دنیا پر مغرب کا غلبہ قائم ہے۔ ان دونوں مظاہر نے دنیا میں بنیادی تبدیلیاں برپا کیں لیکن ہندوستان تو خصوصی طور پر ان دونوں مظاہر سے متاثر ہوا۔ یہاں ایک تبدیلی تو یہ رونما ہوئی کہ متنوع قسم کی ہندو اور بدھ سلطنتوں کی بجائے پچھلے ہزار سالوں کے اختتام پر مختلف اسلامی حکومتیں قائم ہو گئیں جنہوں نے بعدازاں سلطنت مغلیہ کی صورت میں نقطہ عروج حاصل کیا۔ جب مغلیہ دور کا خاتمہ ہوا تو ہندوستان میں برطانوی راج نے اس کی جگہ لی اور موجودہ ہزار سالوں کے تقریباً اختتام تک یہاں اہل برطانیہ ہی کا راج قائم رہا۔ جب ہم موجودہ ہزار سالوں کا ہندوستانی پس منظر سے جائزہ لیں گے تو ہمارا واسطہ تاریخ کے ان بڑے میلانات (trends) کے ذریعے وجود میں آئی ہوئی تبدیلیوں سے پڑے گا۔

ہندوستان میں اسلامی حکومت کا قیام ایک بڑے عمل کا حصہ تھا۔ واقعی اگر ہم موجودہ ہزار برسوں کے ابتدائی عرصے پر غور کریں تو معلوم ہو گا کہ بحر اوقیانوس سے لے کر شمالی افریقہ کے طول و عرض میں اور مغربی بحیرہ روم کے گردا گرد علاوہ ازیں مغربی ایشیا اور ہندوستان تک! ان تمام علاقوں میں مسلمانوں کی حکومتیں قائم ہو چکی تھیں۔ ہندوستان میں اسلامی عہد کی ابتداء فتوحات کی بجائے حملوں (raids) سے ہوئی۔ سنہ 1000ء کے آس پاس ہی درہ خیبر کے پار سے مسلمان حکمرانوں نے ہندوستان پر حملوں کا آغاز کیا۔ سلطان محمود غزنوی تو بارہا ہندوستان آیا لیکن اس نے یہاں حکومت قائم کرنے کی بجائے لوٹ مار اور تاخت و تاراج میں زیادہ دلچسپی لی۔ لیکن آنے والی صدیوں میں محض حملہ کرنے کی بجائے مسلمانوں نے ہندوستان میں اپنی حکومت قائم کرنے پر زیادہ توجہ دی۔ سلاطین اور مغلوں کے دور کے نتیجے میں ہندوستان جزوی طور پر مسلمان ملک بن گیا۔

ہندوستانی تہذیب میں اسلامی اثرات کا نفوذ بعض ہندو شدت پسندوں کو سخت ناگوار گذرتا ہے۔ جن کے خیال میں مسلمانوں کے آنے سے قبل کا دور خالص ہندو تہذیب کا دور تھا اور مسلمانوں کی آمد سے اس کا خالص پن برباد ہو گیا ہے۔ اس سوچ کے حوالے سے یہ دلچسپ سوال جنم لیتا ہے کہ کیا ایسا تہذیبی خالص پن مسلمانوں کی آمد سے قبل واقعی ہندوستان میں موجود تھا؟ اس کے بعد ایک یہ سوال بھی جواب طلب ہے کہ ہندوستان میں

اسلامی حکومت اور ثقافت کا ہندوستان میں استحکام پانے کو کس پیمانے سے جانچا جائے اور ہندوستانی ثقافت کے تشخص پر اس کے اثرات کی تشخیص کیسے کی جائے۔

مغربی غلبہ اور اس کا پھیلاؤ

سوالات کا دوسرا سیٹ موجودہ ہزار سالوں (millions) کے اختتامی ایام میں مغرب کے ظہور سے متعلق ہے۔ ان سوالات میں برطانوی راج بذات خود بھی شامل ہے لیکن مغرب کے غلبے کا عمومی سطح پر تجزیہ کرنے اور اس پر توجہ دینے کے لئے دنیا بھر کے ہمعصر مبصرین زیادہ پرجوش ہیں۔ ان میں مرکزی سوال تو مغربیت (Westernization) اور مغربی غلبے (جس کے تحت نہ صرف اہل مغرب کی سیاسی فضیلت' اقتصادی حاکمیت اور فوجی برتری قائم ہو گئی بلکہ ایسا ثقافتی اثر بھی قائم ہوا جس طرح کا اثر ماضی کی کسی بھی تہذیب کا قائم نہ ہو سکا) سے متعلق ہے۔

سنہ 1000ء میں دنیا مقابلتاً" کہیں زیادہ متوازن تھی۔ بعد میں نشاۃ ثانیہ کی صورت میں ہونے والی تبدیلیوں کا تبھی سے آغاز ہو چکا تھا۔ وہ اقتصادی' سیاسی' ثقافتی اور سماجی حالات جو بعدازاں صنعتی انقلاب اور روشن خیالی کا پیش خیمہ بنے اس وقت ان حالات کے ابتدائی آثار یورپ کے کئی حصوں میں دیکھے جا سکتے تھے پھر بھی تب تک یورپ اور باقی دنیا میں کوئی غیر معمولی فرق نہ تھا۔ سنہ 1000ء میں شہنشاہ اوٹو سوئم نے روم میں مستقل سکونت اختیار کر لی تھی لیکن اس وقت جب کہ پہلے ہزار سال مکمل ہونے کو تھے کسی کو بھی نئی رومی فتوحات کا ڈر نہ تھا۔ وینس بحیرہ روم کا ابھرتا ہوا ستارہ تھا اور ڈلمیشن کے ساحل کے علاوہ بحیرہ ایڈریاٹک پر اسی کا تسلط قائم تھا۔ لیکن وینس کا اقتدار مکمل طور پر مقامی نوعیت کا تھا۔ البتہ ایشیا اور مغربی یورپ کے ساتھ وینس اور جنیواء (Genoa) کی تجارت زوروں پر تھی لیکن ان ریاستوں کو اس عمل کی بنا پر ایشیائی ممالک سے ممتاز قرار نہیں دیا جا سکتا کیونکہ ایشیائی اور عرب تاجر صدیوں سے مختلف ممالک سے تجارت کرتے چلے آ رہے تھے۔ اس وقت چین' جاپان' ہندوستان' ایران' عرب دنیا' افریقی بادشاہتیں اور دوسری تہذیبیں اور معاشرے مغربی مداخلت کے بغیر اپنی راہوں کا تعین خود کیا کرتے تھے۔

عہد قدیم کے ان طاقت و اقتدار کے مراکز کے علاوہ براعظم امریکہ میں بھی عظیم تہذیبیں وجود میں آئیں۔ گو کہ سنہ 1000ء ہی وہ سال ہے جب لیف ایرکسن (جو کہ ایرک

دی ریڈ کا فرزند تھا) کو امریکہ دریافت کر لیتا تھا لیکن وہ نوا سکاٹیا (Nova Scotia) سے آگے سفر جاری نہ رکھ سکا جس کی وجہ سے عہد قدیم کی دنیا "مایا" تہذیب جو کہ اس وقت جزیرہ نمائے یوکاٹن میں اپنے نقطہ عروج پر تھی اس کی شان و شوکت کے بارے میں کچھ بھی جاننے سے محروم رہا علاوہ ازیں براعظم امریکہ ہی میں تیاہواناکو (Tiahuanaco) تہذیب جو کہ پورے پیرو (Peru) میں پھیلی ہوئی تھی اس کے بارے میں کچھ معلوم ہو سکا۔ پچھلے ہزار سالوں کے نصف آخر میں امریکی براعظم کی تشکیل نو یورپی نقطہ نظر سے کی گئی۔ وہاں یورپیوں نے کبھی تو مکمل طور پر پیش رو تہذیبوں کے مرکزی عناصر کا مکمل طور پر خاتمہ کر دیا اور کبھی انہیں اپنا رنگ دے کر باقی دنیا کے سامنے پیش کر دیا۔

اگرچہ ایشیا اور افریقہ میں مغربی غلبہ اس قدر مکمل تو نہ تھا پھر بھی ان خطوں میں ابھی تک یہ سوال ہماری توجہ اپنی جانب مبذول کرواتا رہتا ہے۔ اس میں تو شک و شبے کی کوئی گنجائش نہیں کہ آج کی دنیا میں طاقت کا توازن مطلقاً" مغرب کے حق میں ہے لیکن زیادہ دلچسپی کا حامل تو یہ سوال ہے کہ اس بات کی کیونکر تشخیص کی جائے کہ وہ دنیا جس میں ہم رہ رہے ہیں کس قدر "مغرب زدہ" ہے؟ مغربیت اصل میں ہوتی کیا ہے؟ یہ کس قدر محکومی کو جنم دیتی ہے؟ اور مغربیت کے کیا نتائج ہوتے ہیں؟ یہ وہ سوال ہے جو بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔

بنیادی اور اصولی مسئلے کا تعلق اس امر کو قبول کرنے سے ہے جسے غیر معمولی دنیا پر مغربی ثقافت کے اثر کے طور پر سمجھا جاتا ہے۔ مغرب کا غلبہ بعض افراد کو تو ذہنی طور پر محکوم بنا دیتا ہے اور بعض میں شدید ردعمل کو جنم دیتا ہے۔ ہمیں اس صورتحال کا کس طرح جائزہ لینا چاہئے؟ یہ سوالات کا ایک اور مجموعہ ہے جن کا میں اس لیکچر کے دوران تجزیہ کرنا چاہتا ہوں۔

اسلام اور ہندوستان

میں سوالات کے پہلے مجموعے سے اپنے خطبے کا آغاز کرتا ہوں جو کہ ہندوستان میں اسلامی ثقافت کے نفوذ اور ہندوستانی تشخص و تہذیب کی ہیت و ترکیب پر اسلامی اثرات سے متعلق ہے۔ اسلامی اثر نے ہندوستان کو کیسے متاثر کیا؟ اسلام ہندوستان کے واحد اور یکسانیت رکھنے والے (Homogeneous) کلچر میں کس قسم کی تبدیلی لایا؟ جو کہ بعض ہمعصر

مبصرین کی نظر میں بعد از ظہور اسلام متنوع اور یکسانیت سے عاری ہو کر رہ گیا۔ موجودہ ہزار سالوں کے ابتدائی ایام میں ہندوستانی خالص پن کو ہونے والے نقصان کے احساس پر ہندوستان میں آجکل بھی مباحث ہو رہے ہیں۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ پچھلے ہزار سالوں کے دوران جو کچھ وقوع پذیر ہوا اس کا کیسے تجزیہ کیا جائے۔

آغاز ہی میں اس بات کا اعادہ کرنا بہت ضروری ہے کہ قبل از اسلام ہندوستان بھی محض ہندو انڈیا نہیں تھا۔ اس بات کا سب سے واضح نکتے سے آغاز کیا جائے تو یہاں قبل از اسلام سب سے معروف اور عظیم ترین شہنشاہ ہندو نہیں بلکہ بدھ مت کا پیرو یعنی "اشوک" تھا۔ اس کے علاوہ ہندوستان میں اور بھی غیر ہندو بادشاہوں نے تاریخی اہمیت حاصل کی ان میں "ہرش" بہت معروف تھا' اور جب سلطان محمود غزنوی نے ہندوستان پر حملہ کیا تب بھی مشرقی ہند پر پالاس (Palas) کا خاندان حکمران تھا جو کہ مذہبا" بدھسٹ تھا۔ بنگال بھی بدھ حکومت کے بعد مسلمانوں کے زیر اقتدار آگیا۔ بدھ اور مسلم حکومتوں کے درمیان بہت ہی قلیل عرصے کے لئے سینا بادشاہوں کی شکل میں ہندو حکومت قائم رہی۔

یہ بھی بھولنا نہیں چاہئے کہ پچھلے ہزار سالوں سے بہت پہلے اسلام کے علاوہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب کی نمائندگی ہندوستان میں تھی۔ برطانیہ میں عیسائیت نے ساتویں صدی کے دوران قدم جمانے شروع کئے جبکہ ہندوستان میں عیسائی قومیت اس سے بھی تین سو برس پہلے سے آباد تھی (یعنی چوتھی صدی سے) یہودی بھی یروشلم کے چھن جانے کے بعد ہندوستان آکر رہنے لگے تھے۔ اور جہاں تک بدھ مت اور جین مت کا تعلق ہے تو یہ دونوں مذاہب ہندوستان میں بہت عرصے سے اپنے وجود کو کامیابی سے برقرار رکھے ہوئے تھے۔ مسلمانوں کی آمد سے محض ایک اور مذہب کا اضافہ ہی ہوا۔

ایک اور اہم نقطہ جسے فراموش نہیں کرنا چاہئے یہ ہے کہ ہندوستان میں انگریز حکمرانوں کے بالکل برعکس کہ جنہوں نے بحیثیت حکمران اپنے آپ کو مقامی لوگوں سے بالکل الگ تھلگ رکھا مسلمان حکمرانوں نے ہندوستان ہی کو اپنا وطن سمجھا اور یہاں مسلمان حکومتوں کے ساتھ ساتھ مسلمان عوام کی بھی بڑی تعداد وجود میں آگئی تھی۔ ہندوستان کے باسیوں کی بڑی تعداد نے اسلام قبول کر لیا۔ حیران کن بات تو یہ ہے کہ عصر حاضر کی چار سب سے بڑی مسلم قومی آبادیوں میں سے تین برصغیر میں واقع ہیں یعنی ہندوستان پاکستان اور بنگلہ دیش! ان چار مسلم قومی آبادیوں میں سے انڈونیشیا ہی ایسا ملک ہے جو کہ برصغیر میں واقع

نہیں لیکن وہاں پر اسلام پھیلانے کا کام ہندوستانی مسلمانوں نے کیا۔ گجرات سے مسلمان تبلیغ کے لئے وہاں جاتے اور وہاں اسلام کا پیغام پہنچاتے تھے۔ اس وقت تک اسلام بھی ہندوستان کا مقامی مذہب بن چکا تھا۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ یوں تو اسلام ہندو مت سے قطعاً" علیحدہ مذہب تھا لیکن ہندو اور مسلمان ملک کی ثقافتی زندگی میں اپنے تمام تر اختلاف کے باوجود بہت حد تک یکجہتی اور ہم آہنگی کا مظہر رہے۔ موسیقی ہو یا مصوری اور یا پھر شاعری ان تمام اصناف فنون لطیفہ میں ان دونوں قومیتوں کی ہم آہنگی درجہ کمال پر پہنچی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ اور یہ تو امر واقعہ ہے کہ اگر آج کی ہندوستانی ثقافت کو سمجھنا ہو تو پہلے اس میں موجود مختلف روایات کی اس آمیزش کی تفہیم ضروری ہے۔ وگرنہ ہندوستانی ثقافت کا کلی ادراک ممکن نہ ہو گا۔ اگرچہ غزنی سے ہندوستان پر کی گئی یورشوں اور اسی طرح کے دیگر اکا دکا تاریخی واقعات ہندوستان کی حالیہ سیاست میں جوالہ مکھی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں لیکن حقیقت حال یہ ہے آج کی ہندوستانی تہذیب کا فہم تبھی حاصل ہو سکے گا اگر اس کے مختلف دھاروں پر غور کیا جائے جن کے ملاپ سے یہ تہذیب وجود میں آئی ہے اور یاد رہے کہ اس تہذیب کی تشکیل میں اسلام کے کردار کو نظرانداز کرنا ناممکن ہے۔

عہد حاضر کی ہندوستانی ثقافت کی امتزاجی (integrated) نوعیت کا تذکرہ کئی مبصروں نے فنون لطیفہ' ادب اور موسیقی کے حوالے سے کیا ہے۔ آیئے اس امتزاج کی ایک اور شکل کو زیر بحث لاتے ہیں جس پر ابھی تک زیادہ غور و خوض نہیں کیا گیا اور عام طور پر اس سے صرف نظر ہی برتا گیا ہے۔ اگرچہ اکبر امتزاجی کیلنڈر (جو کہ اس کی ہی ایجاد تھا) کو رائج کرنے میں ناکام رہا تھا لیکن یہ امتزاج ایک دوسری شکل میں بہرحال وجود میں آ گیا تھا۔

فرض کریں کہ اب بنگالی کیلنڈر کا سنہ 1405ء ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس 1405ء سے کیا مراد ہے؟ اگر بنگال کیلنڈر کے اس سنہ (1405ء) کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو ثقافتی امتزاج کی ایک واضح شکل ابھرتی نظر آئے گی۔ مسلم ہجری کیلنڈر کے سنہ 963 میں (جو کہ عیسوی کیلنڈر کے حساب سے 1556ء تھا) بنگال کے مقامی شمسی کیلنڈر کو ہجری کیلنڈر کے مطابق کر دیا گیا یعنی وقت کو پچھلی سمت موڑ دیا گیا اور بنگالی کیلنڈر کے اس وقت کے سنہ کو 963 کر دیا گیا۔ تب سے بنگالی کیلنڈر جو کہ شمسی (Solar) ہے وہ ہجری (لونر) کیلنڈر کی مطابقت میں اس کے پیچھے پیچھے آگے بڑھ رہا ہے۔ لیکن جب بھی بنگالی ہندو اپنے مقامی

کیلنڈر کے مطابق اپنے مذہبی تہوار اور مذہبی رسومات ادا کرتے ہیں تو ان میں سے اکثر کو یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جن تاریخوں کے مطابق وہ اپنے مذہبی تہوار منا رہے ہیں انہیں حضرت محمدؐ کے مکہ سے مدینہ ہجرت کرنے کے واقعے کے مطابق کر دیا گیا ہے یعنی بنگال کا مقامی کیلنڈر شمسی و قمری نظام ہائے اوقات کے امتزاج کا مظہر ہے۔

پچھلے ہزار سالوں نے برصغیر میں یہ امتزاج بے شمار دفعہ وقوع پذیر ہوتے ہوئے دیکھا۔ اگرچہ دونوں قومیتوں میں موجود علیحدگی پسندوں نے ظہور میں آنے والے اس امتزاج کو بارہا چیلنج کیا لیکن پایہ تکمیل کو پہنچنے والے اس امتزاج کی وسعت اور اس سے پیدا ہونے والے اثرات پر کسی شک و شبے کی گنجائش نہیں۔

مغرب کا غلبہ

اب میں اپنی توجہ دوسرے مجموعہ سوالات پر مبذول کروں گا۔ یعنی مغرب کے تسلط اور دنیا بھر پر اس کے اثرات کا جائزہ لینا۔ ان سوالات کے ضمن میں ہمارا مطمع نظر ہو گا۔ مغرب کا تسلط اور غلبہ ہندوستان سمیت غیر مغربی دنیا کے بیشتر حصوں میں عدم اطمینان اور اضطراب کا سبب ہے۔ یہاں پر مغرب کے تسلط کے حوالے سے جس طرح کی تنقید و تجزیہ کیا جائے گا اس کی نوعیت اس تنقید سے بالکل مختلف ہو گی جو عام طور پر مغربی ایشیا میں کی جاتی ہے۔ البتہ یہ حقیقت ہے کہ بعد از نوآبادیاتی دور (Post Colonial World) میں موجود غالب مغربی تسلط اور غلبے پر ہندوستان میں شدید تنقید کی جاتی ہے۔ اور اب تک دنیا میں "ثقافتی استعماریت" پر براہ راست یا بالواسطہ بہت زیادہ لکھا گیا ہے چنانچہ اس موضوع پر کافی زیادہ تحریری مواد موجود ہے اور اس طرح کے ادب کی تشکیل میں ہندوستانی مصنفین بھی بہت زیادہ سرگرم عمل رہے ہیں۔

اس میں تو زیادہ شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ عصر حاضر میں "ثقافتی استعماریت" (Cultural Imperialism) کی بہت سی مثالیں دیکھنے کو ملتی ہیں اور واقعتاً ان کا تنقیدی جائزہ لیا جانا چاہئے۔ مثلاً "ثقافتی استعماریت" کی وجہ سے جو بھی مقامی پختہ ادبی روایات کمزور ہو گئیں جیسا کہ کئی جگہ اور مواقع پر ہوا اور اس صورت میں ثقافتی استعماریت کو نہ صرف تنقید کا نشانہ بنانا چاہئے بلکہ اس کی سوچ سمجھ کی مزاحمت بھی کرنی چاہئے۔ لیکن مغربیت پر تنقید اکثر اوقات عقل و خرد سے عاری قدامت پرستی اور مستقل طور پر تبدیل ہوتی ہوئی

اس دنیا کے خلاف جہاں کہیں بھی رد عمل ہو رہا ہے اس پر پردہ ڈالنے کا کام بھی سر انجام دیتی ہے۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ جیسے افغانستان میں طالبان بعض اشد ضروری اور بے ضرر سرگرمیوں پر مغربیت کا لیبل چسپاں کر دیتے ہیں (جیسے لڑکیوں کو تعلیم کے لئے سکول بھیجنا وغیرہ) اس کے علاوہ مغربیت کی مزاحمت' مقامی روایات اور روزمرہ معمولات کے بارے میں لئے جانے والے تنقیدی جائزے کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔

کئی دفعہ تو مغربیت پر عام اشیائے صرف کے حوالے سے تنقید کی جاتی ہے۔ مثلاً کوکا کولا' میکڈونلڈز یا مغرب زدہ ٹیلی وژن کے چینل ایم ٹی وی وغیرہ کے خلاف بھی کافی زہر اگلا جاتا ہے اور کئی دفعہ گہرے اور سنجیدہ مسائل کو پیش نظر رکھتے ہوئے تنقید کی جاتی ہے خاص طور پر مروجہ مغربی طرز فکر۔ مغرب کے عقلی تصورات اور مغربی سائنس اور ٹیکنالوجی وغیرہ کے غلبے پر تفکرات کا اظہار کیا جاتا ہے اور مغرب کے ان نقادوں کا کہنا یہ ہے کہ مغرب کو غیر معمولی دنیا سے قائم تعلقات میں جو غلبہ حاصل ہے اس کی وجہ سے علاقائی فکر کی روایات' مقامی عقلی تصورات اور مقامی علم اور عملی سمجھ بوجھ کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے اور یہ سب دنیا سے معدوم ہوتی چلی جا رہی ہیں۔ ان ناقدین کا یہ بھی کہنا ہے کہ تجزیاتی سوچ اور عقلیت (analystical reasoning) پر ضرورت سے زیادہ زور دینے سے مقامی تصوف اور مذہبی نظریات نیز ہندوستان کی مقامی فکر کی بنیادوں کو ہی ہلا کر رکھ دیا گیا ہے۔

کیا ان ناقدین کا یہ تجزیہ اور تشخیص صحیح ہے؟ ان کی یہ تشویش کس حد تک درست ہے؟

مغربیت سے کیا مراد ہے

اب میں ایک بنیادی سوال کرتا ہوں کہ مغربیت آخر ہے کیا بلا؟ کیا ہم مغربیت کو اس طرح تو نہیں جانچ رہے جس طرح ایک ہندوستانی کہانی میں اندھے آدمیوں نے ہاتھی کو ٹٹول کر اس کا حلیہ بیان کرنے کی کوشش کی تھی۔ کسی نے ہاتھی کی ٹانگوں ہی کو بیان کر دینے پر اکتفا کیا اور دوسرے نے اس کی سونڈ ہی کو ہاتھی بتلایا جبکہ تیسرے اندھے نے اس کے لمبے لمبے دانتوں ہی کو ہاتھی سمجھ لیا۔ جس طرح اس کہانی میں ہاتھی کے اصل حلیے کو بیان نہ کیا جا سکا۔ کیونکہ ان اندھوں کے ذہنوں میں ہاتھی کی مکمل جسامت سے متعلق کوئی تصور موجود نہ تھا لیکن اگر ٹانگوں سونڈھ اور دانتوں کو اس کے جسم سے جوڑ دیا جائے تو ایک مکمل ہاتھی

کی جسامت وجود میں آ جاتی ہے۔ یہی حال مغربیت کے بارے میں ہمارے ذہنوں میں موجود تصورات کا ہے۔ اور ہمارے ان تصورات سے باہر مغربیت کا وجود نہیں ہے۔ ہمارے لئے مغربیت وہی کچھ ہے جو ہم سمجھتے ہیں۔

اب مجھے اپنے پتوں کو میز پر پھیلا دینا چاہئے۔ مجھے یقین ہے کہ مغربیت کے تصور کو بغیر جانچے اور اس پر بغیر کوئی سوچ بچار کئے عہد حاضر کے مباحث کو موضوع بحث بنا لیا گیا لہٰذا وہ کسی سنجیدہ ثقافتی نقد کے لئے مددگار ثابت نہ ہو سکا۔ مغربیت اور اس کے مضر اثرات سے لاحق خوف بے شمار مخصوص طرز کے مسائل کی پیداوار ہے۔ پہلے تو اس سوال پر غور کرنا چاہئے کہ اگر بارڈر پار سے کسی قسم کا کوئی اثر آپ کے ہاں قبول کر لیا جائے تو آپ دست نگر کیونکر ہو جائیں گے یا مغرب کی کوئی قدر اپنا لینے سے کیا آپ کا ملک مغرب زدہ ہو جائے گا۔ اگر مغربیت سے خوف ہے تو ہمیں اس کا بھرپور تجزیہ کرنا چاہئے اور اس چیز یا سوچ کے سرچشمے تک ہی محدود نہیں رہنا چاہئے بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر زیادہ سے زیادہ آگاہی حاصل کرنی چاہئے۔ نہ صرف یہ کہ ثقافتی ترقی بلکہ سائنس اور ریاضی کے میدانوں میں جس قدر بھی پیش رفت ہوئی ہے اس میں بارڈر پار سے سیکھنے اور فیض حاصل کرنے کا بڑا اہم کردار رہا ہے۔ اگر تخلیقی اثرات کو دست نگر بنانے والے محرکات سے ممیز نہ کیا جا سکے تو یہ بہت ہی فاش غلطی ہو گی۔

دوسری بات جو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ مختلف ثقافتوں میں تاریخی اختلاط کے عمل نے مخصوص نظریات اشیاء یا تکنیکوں کی صحیح ابتداء کے تعین کو بہت زیادہ پیچیدہ بنا دیا ہے۔ حالیہ برسوں کے دوران مختلف طرح کے بہت سے اثرات مغرب سے غیر مغربی معاشروں پر آن وارد ہوئے۔ ان میں سے کچھ تو جوہری اعتبار سے (quintessentaially) خالصتاً یورپی نوعیت کے تھے جیسے انگریزی اور فرانسیسی زبانیں وغیرہ۔ لیکن بعض اثرات ایسے بھی تھے جن کی ابتداء کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کیونکہ ان کے وجود کی شروعات کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کسی ایک معاشرے یا ملک سے ہوتی ہیں۔

تیسرا نقطہ یہ ہے کہ مغربی اور ہندوستانی عقلیت اور ان پر دو طرح کے افکار پر مبنی تصورات میں پائے جانے والے تضاد سے متعلق جو عمومی سوچ رواج پا گئی ہے وہ سنجیدگی سے قطعاً عاری اور بھولپن کا مظہر دکھائی دیتی ہے۔ مغربی اور ہندوستانی روایات میں سے ہر ایک میں اس قدر بوقلمونی اور عدم یکسانیت پائی جاتی ہے کہ ان روایات سے متعلق کسی بھی

قسم کی عمومی رائے قائم کر لینا ان روایات کی تفہیم کو پیچیدہ عمل بنا دینے کے مترادف ہے۔

آغاز سے عدم تعلقی (The Irrelevance of Origin)

کسی بھی شے یا نظریے کا نقطہ آغاز کونسا مقام یا خطہ ہے اس کے بارے میں پریشان ہونے کی کیا ضرورت ہے؟ اگر مغربیت واقعی باعث تشویش ہے تو اس سے جنم لینے والے برے اثرات کی نشاندہی کرنی چاہئے بجائے اس کے کہ محض غیر ملکی ہونے کی وجہ سے کسی نظریہ یا شے کو ہدف تنقید بنایا جائے یا اسے بالکل ہی رد کر دیا جائے۔ کیا پنسلین (Pencillin) کو استعمال کرنے سے کوئی بھی شخص مغرب زدہ ہو جائے گا؟ اور ولیم شیکسپئیر کی تحریروں سے لطف اندوز ہونے سے کیا مغربیت کا عفریت چھا جائے گا؟ برعکس گوئٹے نے جب کالی داس کو پڑھا تو کیا اس نے اپنے آپ کو یورپیت سے خارج کر دیا تھا؟ کیا ہندوستانی کھانا پکانے کا فن اس بنا پر بہت زیادہ مغربی ہو گیا ہے کیونکہ پرتگالیوں کی ہندوستان آمد سے قبل یہاں مرچوں کے بارے میں کسی کو معلوم نہ تھا؟ کیا "چنا" (کاٹیج چیز) کے استعمال سے بنگالی مٹھائیاں اب بنگالی نہیں رہیں محض اس لئے کہ کاٹیج چیز کو اس کی موجودہ شکل و صورت میں یورپی ہی مشرقی ہند میں لائے تھے؟ کیا ثقافتی ہم آہنگی اور ثقافتی تسلط میں کافی فرق ہے؟

بے شک اگر کوئی بھی شے کسی بھی مخصوص ملک یا معاشرے کی پیداوار ہو اور یہ فرض کر لیا جائے کہ کسی دوسری جگہ اس کا استعمال دوسرے ملک یا معاشرے کے لئے نقصان کا باعث ہو گا تو یہ مفروضہ سراسر حماقت ہو گی۔ رابندرا ناتھ ٹیگور نے اس نقطے کو بڑی صراحت سے واضح کیا ہے۔

"انسانی تخلیق سے ہم فیض حاصل کرتے ہیں وہ اسی وقت ہماری ہو جاتی ہے خواہ اس تخلیق کی پیدائش کسی بھی جگہ ہو۔ مجھے اپنی انسانیت پر اس وقت فخر محسوس ہوتا ہے جب میں دوسرے ممالک کے شاعروں اور فنکاروں کو اپنا تسلیم کر لیتا ہوں۔ مجھے پر مسرت طریقہ سے یہ محسوس کرنے دو کہ انسان کی تمام تر عظمتیں میری ہیں!"

لیکن اس سے بھی صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کہ اگر کوئی بھی ایسا غیر ملکی عمل اپنا لیا جائے جس سے ایسی مقامی روایات یا رواج (کہ جسے وہاں کے لوگ قابل قدر سمجھتے ہوں) کے معدوم ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو جائے تو ناراضگی اور اس عمل کی مذمت بجا ہے۔ ہر وہ رواج جو بیرون ملک سے کسی بھی معاشرے میں در آتا ہے تو اس کی تشخیص دو طرح سے کی

جانی چاہئے کہ اس میں ہمارے لئے کیا امکانات موجود ہیں (یعنی اس کے اپنانے سے ہمیں کیا فوائد حاصل ہو سکتے ہیں) اور اس (رواج) سے مقامی رسومات اور رواجوں پر کیا مضر اثرات مرتب ہو سکتے ہیں یا ایسا تو نہیں کہ غیر ملکی عوامل مقامی طور طریقوں کے خاتمے کا باعث بن رہے ہوں۔ کسی بھی شے یا نظریہ یا تکنیک کے بارے میں اس بنا پر فیصلہ صادر کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے کہ ان کا سرچشمہ یورپ یا مغرب میں ہے ان کی تشخیص اس بنا پر کی جانی ضروری ہے کہ آیا ان کا اثر مثبت ہے یا منفی' تخلیقی ہیں یا مضر!

اس معمے کو ہر ثقافتی درآمد کو رد کر کے یا پھر ہر درآمد کو اچھا جان کر تسلیم کر لینے سے سلجھایا نہیں جا سکتا۔ اصل مسئلہ لوگوں میں اس آزادی کو ترویج دینا ہے جس کے نتیجے میں وہ زندگی گذارنے کے متبادل (Styles) طریقوں میں سے کوئی بھی اپنا لے۔

کچھ حد تک تو اس مسئلے کو احسن طریقے سے یوں بھی حل کیا جا سکتا ہے کہ اپنے لئے طرز حیات کا انتخاب متعلقہ افراد خود کریں۔ لیکن بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے۔ جب مقامی ثقافتی مظاہر کو ایسی حریف قوتوں سے خطرہ لاحق ہو جائے جنہیں غیر ملکی وسائل سے تقویت ملتی رہی ہو۔ تب یہ معاشرے پر ہی چھوڑ دینا چاہئے کہ اپنے پرانے طرز حیات کی حفاظت کے لئے وہ جو بھی چاہے کرے خواہ اس عمل میں کتنا ہی معاشی نقصان کیوں نہ اٹھانا پڑے۔ زندگی گذارنے کے طور طریقوں کی واقعی حفاظت کی جا سکتی ہے اگر معاشرہ حقیقی معنوں میں یہی چاہتا ہو تو! لیکن سوال یہ بھی ہے کہ اس طرز حیات کی حفاظت کے لئے کوئی معاشی قیمت تو ادا نہیں کرنی پڑے گی اگر معاشی قیمت ادا کرنی پڑے تو کیا وہ معاشرتی اقدار اور مقاصد اس قدر اہمیت و افادیت کے حامل ہیں کہ ان کی بقا کی حفاظت کے لئے معاشی نقصان اٹھایا جا سکے۔ ان معاشرتی اقدار کی بقا کے لئے دی جانے والی معاشی قیمت کے تعین کے لئے کوئی فارمولہ تو واضح نہیں کیا جا سکتا لیکن اس ضمن میں جو بات اہمیت کی حامل ہے وہ یہ کہ اپنے لئے منتخب کردہ طرز حیات کا عقلی بنیادوں پر تجزیہ کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ معاشرتی فیصلوں کو طے کرنے کے عمل میں لوگوں کو حصہ لینے کا موقع ملنا چاہئے۔ (اگر لوگ واقعتا" اس عمل میں شریک ہونا چاہتے ہوں تو)

سائنس۔ ریاضی کی ترویج و ترقی اور ثقافت

اب میں دوسرے مسئلے کی طرف آتا ہوں۔ جو کسی بھی نظریے یا شے کی ابتداء کے

تعین کے بارے میں فیصلہ کرنے کی مشکل سے متعلق ہے بعض اوقات کوئی چیز بظاہر تو مغرب سے آکر رائج ہو جاتی ہے لیکن اس کی اصل ابتداء اور نمو میں کئی غیر معمولی اثرات کا عمل دخل بڑے فیصلہ کن انداز میں ہوتا رہا ہے۔ خاص طور پر سائنس اور ریاضی کے حوالے سے تو یہ بات بڑے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کیونکہ علم کی ان دونوں شاخوں کی ترویج و ترقی میں بہت سے مختلف معاشروں اور ثقافتوں کا حصہ ہے۔ غیر مغربی دنیا سے آنے والے کئی نظریات و اعتقادات دیکھنے اور سننے والوں کو بظاہر "مغربی" لگیں گے کیونکہ ان نظریات کی آمد کا ذریعہ مغربی لوگ ہیں لیکن دراصل یہ نظریات اور اعتقادات کسی بھی طرح اپنی ابتداء (origin) یا ہیت و فطرت کے اعتبار سے صرف اور صرف مغربی نہیں۔

شاید اس نقطے کی وضاحت ایک مثال سے کی جا سکے جو میں نے پہلے بھی بالکل مختلف سیاق و سباق میں استعمال کی تھی (جب 1445ء میں میں نے ستیہ جیت رے میموریل لیکچر دیا تھا جس کا عنوان "ہمارا کلچر۔ ان کا کلچر" تھا) یہ مثال برطانوی ہندوستان میں جدید ریاضی کی آمد کے بارے میں تھی۔ ریاضی کا مضمون ہندوستانی ہائی سکولوں میں پڑھایا جانے لگا تو وہ برطانوی صورت (Form) لئے ہوئے تھا۔ اور اس میں جو بھی اصطلاحات اور امثال استعمال کی جاتی تھیں وہ انگلش ہائی سکولوں ہی کے معیار کی عکاسی کرتی تھیں۔ لیکن اس دور کی ریاضی اپنے وصف اور جوہر کے اعتبار سے محض "برطانوی" یا "مغربی" ہرگز نہ تھی۔ اگرچہ ہندوستان میں کئی قدامت پسندوں نے اس ریاضی کے رائج کئے جانے کو مغربی طرز فکر کی طرف سے دخل در معقولات قرار دیا تھا۔ حالانکہ ریاضی کے کئی بنیادی اصول مثلاً ٹرگنو میٹری (Trigonometry) جو کہ ہندوستانی سکولوں میں انگریزوں کی طرف سے متعارف کرائے جا رہے تھے انہیں دراصل ہندوستان ہی میں نمو حاصل ہوئی تھی گو کہ یہ اصول مغرب کی نصابی کتب کے ذریعے دوبارہ سے ہندوستان آکر رائج ہوئے تھے۔

غالباً اس بات کی وضاحت سائن "Sine" کی اصطلاح کے نقطہ آغاز پر غور کرنے سے بہتر انداز میں ہو سکے۔ جو کہ ٹرگنو میٹری کا مرکزی تصور ہے۔ دراصل ہندوستانی ریاضی دان آریہ بھٹ اس تصور کو پانچویں صدی کے آخر اور چھٹی صدی عیسوی کے ابتدائی ایام کے دوران زیر بحث لایا تھا اور اس نے اس تصور کا نام سنسکرت میں جیا آردھ (Jya-Ardha) رکھا اور بعض اوقات اسے مخفف کرتے ہوئے جیا (Jya) کہہ دینے پر ہی اکتفا کیا۔ جب یہ تصور عربوں تک پہنچا تو انہوں نے جیا کی اصطلاح کو عربی زبان کے قالب میں ڈھال لیا اور

اس طرح اصطلاحات میں بین الاقوامی سطح پر ہونے والی تبدیلیوں کا آغاز ہوا۔ اس بارے میں ریاضی کے مورخ ہاورڈ ایوو (Howard Eves) کا بیان کچھ اس طرح سے ہے:

> آریہ بھٹ نے اسے آردھ جیا اور جیا آردھ کہا اور پھر اسے مخفف کر کے صرف جیا بنا دیا۔ جیا کو عربوں نے اپنا صوتی رنگ دیا تو یہ جبا (Jiba) بن گیا۔ چونکہ عرب واول (Vowel) حذف کر دینے کے عادی ہیں لہٰذا یہ جب (jb) رہ گیا چنانچہ جبا اپنی تکنیکی اہمیت کے باوجود عربی میں بے معنی لفظ ہو گیا بعد کے مصنفین کو جب (Jb) جبا (Jiba) کے سے بے معنی لفظ کا مخفف لگا تو انہوں نے اسے جیب (Jaib) میں تبدیل کر دیا۔ جس میں وہی الفاظ استعمال ہوتے ہیں جو کہ جبا (Jiba) میں ہوتے تھے اور اس کا عربی میں مطلب خلیج ہوتا ہے۔ بعدازاں جب جیرارڈو (Gherardo) آف کریمونا (Cremona) نے عربی سے اس تصور کو لاطینی میں ترجمے کے ذریعے سے منتقل کیا تو اس نے اس تصور کو جیب ہی کے ہم معنی لاطینی لفظ میں ڈھال کر Sinus بنا دیا چنانچہ آج استعمال ہونے والا لفظ (Sine) سائن لاطینی لفظ Sinus سائی نس ہی سے نکلا ہے۔

ریاضی اور سائنس سے متعلق تصورات اور نظریات کی ایک جگہ سے دوسری جگہ مسلسل منتقلی کے پیش نظر یہ کہنا مشکل ہو جاتا ہے کہ کوئی بھی علم یا اس کی کوئی شاخ حقیقتاً کسی ایک ہی خطے کی میراث ہو۔

جب ہم موجودہ (عیسوی) کیلنڈر کے پہلے ہزار سالوں کا جائزہ لیتے ہیں تو مختلف ثقافتوں کا تقابل کرنے سے مغربی ریاضی پر مشرقی اثر کافی نمایاں طور پر محسوس ہوتا تھا۔ ہندوستان میں چھٹی صدی عیسوی کے دوران اعشاری نظام کافی ترقی یافتہ تھا جو بعد میں عرب ریاضی دانوں کے بھی زیر استعمال رہا۔ ارتھمیٹک نوٹیشن (Arithmatic notation) یعنی ریاضی میں استعمال ہونے والی علامات وغیرہ اور پروسیجرز (Procedures) جیسے تصورات دسویں صدی کے آخری ربع میں یورپ پہنچے۔ صفر (Zero) بھی انہی تصورات سے متعلق تھا اور صفر کا استعمال ہندوستانی نیز عرب ریاضی کا جزو لاینفک بن چکا تھا لیکن ابھی اس پر مزید کام کی گنجائش تھی چنانچہ ہندوستانی ریاضی دان سری دھرا نے سنہ 1000ء کے لگ بھگ صفر سے متعلق

درپیش مسئلے کا تعینی حل (a definitive treatment) نکلا۔ 975ء سے 1000ء کے درمیانی عہد میں ریاضی سے متعلق یہی دو اہم آئٹم تھے جو کہ دلچسپی کا باعث تھے اور ان کا تذکرہ معروف حوالے کی کتابوں ٹائم ٹیبلز آف ہسٹری اور کلٹر فہر پلان (fahrplan Kultur) میں بھی کیا گیا ہے جس کی تالیف برنارڈ گرون اور والر شائن نے سر انجام دی۔ ان کتب کے مطابق اس وقت تک فزکس اور کیمسٹری کے شعبہ جات میں جو واحد ایجاد ہو سکی تھی وہ بارود تھا جو چینی سائنس دانوں کا کرشمہ تھا۔

جن شعبہ ہائے علوم کو "مغربی سائنس" اور "مغربی ریاضی" کا نام دیا جاتا ہے وہ محض مغرب ہی کی پیداوار نہیں اگرچہ ان شعبوں میں جدت طرازی کا عمل مغرب ہی میں ہوا تقریباً ہر قسم کے علم، فن اور ہنر سے جنم لینے والے اثرات متاثر کن رفتار سے ملکوں اور معاشروں کی سرحدوں کو عبور کرتے ہیں۔ اگر صرف مغرب ہی سے ظہور میں آنے والی سائنس یا ریاضی ادب یا فنون کا کھوج لگانے کی کوشش کی جائے تو مایوسی کے سواء کچھ بھی ہاتھ نہ آئے گا۔ یہ جان لینا اس لئے بہت ضروری ہے کیونکہ دوسرے (مغربی) ممالک سے آنے والے نظریات۔ علوم اور اشیاء سے اس لئے خوف زدہ ہو جاتا ہے کہ غیر ممالک میں وجود پانے والی اشیاء اور علوم مقامی ثقافت اور معاشرے کی تباہی کا باعث ہوں گے۔

تعقل، تصوف اور Heterogeneity

اب تیسرے موضوع کی طرف آتے ہیں تاکہ فکر و تعقل (rationality) کی مغربی و ہندوستانی روایات میں پائے جانے والے مخصوص فرق کی تشخیص کی جا سکے۔ یہ نقطہ بارہا موضوع بحث بنا رہتا ہے کہ خاص کر ہندوستانی کلچر مغربی روایات کی نسبت بہت زیادہ مذہبی اور صوفیانہ روش کا حامل ہے۔ یہ تو واقعی حقیقت ہے کہ ہندوستان میں مذہبی لٹریچر زیادہ مقدار میں تخلیق ہوا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ یہاں سنسکرت اور پالی زبانوں میں لا دینی (athestic) اور لا ادری (agnostic) افکار پر مبنی لٹریچر بھی اسی قدر افراط میں ہے جتنا کہ مذہبی۔ اس ضمن میں دوسری کلاسیکی روایات خواہ وہ یونانی ہوں یا لاطینی، عبرانی ہوں یا عربی۔ یہاں کی روایات کا مقابلہ کرنے سے قاصر ہیں۔ اسی بات کا اطلاق چار واک اور لوکایاتا (Lokayata) مکاتب فکر پر بھی ہوتا ہے اور بدھ مت پر بھی، جو کہ دنیا کے مذاہب میں واحد لا ادری مذہب ہے۔

حتیٰ کہ چودھویں صدی کے دوران مدھواکاریہ (Madhavacarya) نے اپنی کتاب سرودھارشاناسامگرہا (Sarvadarshanasamgraha) کا ابتدائی باب مکمل طور پر ملحدانہ سوچ کی طرفداری کے لئے وقف کر دیا۔ اگر ان دلائل کو ہندوستانی مذہبی ذہنیت کے خلاف ایک چیلنج کے طور پر پیش کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس سے ایسا لگے گا کہ ہندوستانی اور مغربی روایات کے درمیان بہت زیادہ بعد ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان خیالات کا اظہار اس کتاب میں ہوا ہے جو چودھویں صدی کے ایک وشنو مت کے ماننے والے نے لکھی تھی۔

بالکل اسی طرح اگر ہم رامائن کا غور سے جائزہ لیں کہ جسے کچھ لوگ رام دیو کی زندگی سے متعلق مقدس کتاب سمجھتے ہیں تو اس میں کچھ ایسے واقعات کا اندراج ہے کہ اگر انہیں مغربی نقطہ نظر سے دیکھا جائے جیسا کہ رام کے تخت سے دست بردار ہونے پر کسی نہ کسی کو چاہئے تھا کہ وہ اسے ایسا کرنے سے باز رہنے کا مشورہ دے جیسا کہ اس رزمیہ داستان کے شروع میں رام نے مذہبی فریضہ سمجھ کر ایسے ہی کیا تھا۔ یہ مغربی تنقید کا سوال نہیں ہے اس لئے کہ ہندوستان ہی کے ایک عالم نے رام کو یہ مشورہ دیا تھا "اے رام، عقلمند بنو، حقیقت یہ ہے کہ اس دنیا کے علاوہ اور کسی دنیا کا کوئی وجود نہیں۔ لمحہ حال سے لطف اندوز ہو اور جو کچھ بھی ناخوشگوار ہے اسے نظر انداز کرو" اس طرح ہندوستان کی ابتدائی مذہبی دستاویزوں میں عدم مذہبیت کی بھرمار ہے اور کسٹمز آفیسر جس کے ذمے مغرب سے آنے والے ممنوعہ مال کی روک تھام ہو اس کے لئے ضبط کرنے کے لئے ان دستاویزات میں بہت کچھ ہے۔

مغربی تعقل اور ہندوستانی یا دوسری غیر مغربی فکری روایات میں پائے جانے والے غیر معمولی فرق سے متعلق بہت ساری عمومی آراء اتنی قدر و قیمت بھی نہیں رکھتیں جتنا کہ وہ کاغذ جن پر وہ لکھی جاتی ہیں۔ ہر بڑا کلچر اپنے اندر بہت زیادہ تنوع رکھتا ہے اور فکر و عمل کی ان گنت روایات کو سموئے ہوئے ہوتا ہے۔ اس بیان کا اطلاق مغربی اور ہندوستانی (یا ہر طرح کی) روایات پر یکساں طور پر ہوتا ہے۔

فطری اور ماوراء الفطرت علمی و فکری روایات کے حوالے سے "مغرب" میں بھی عدم یکسانیت اور تنوع بدرجہ اتم پایا جاتا ہے۔ اگر امریکہ میں شام کے وقت ٹیلی وژن کی نشریات دیکھی جائیں تو پتہ چلے گا کہ یقین کرنے کے لئے پہلے سے ہی تیار بے شمار ناظرین کو ماورائے فطرت قوتوں سے متعلق بہت سے واقعات دکھائے جاتے ہیں۔ اس ضمن میں اگر بات وہیں سے شروع کی جائے تو بیجا نہ ہو گا کہ جب سنہ 1000ء کی آمد آمد تھی اور یورپ کا بیشتر حصہ

اس خوف میں مبتلا تھا کہ دنیا ختم ہونے والی ہے اور "حساب کتاب کا دن" بس آیا ہی چاہتا ہے۔ "ہزار سالوں کا خوف" جیسا کہ اس کو نام دے دیا گیا اس کی بنیاد دراصل یہ تصور تھا کہ حضرت عیسیٰ کا ظہور روز قیامت سے ایک ہزار سال پہلے ہو گا۔ اس تصور کو " ملنیرین ازم" (Milleniarinism) کہا جاتا تھا اس تصور پر ابھی بھی عیسائیوں کے کئی فرقے یقین رکھتے ہیں جن میں ایڈوینٹسٹ (Adventist) فرقہ قابل ذکر ہے۔ سنہ 1000ء کی آمد کے موقع پر یورپ میں پھیل جانے والے اس خوف کا تقابل اگر شاکا کیلنڈر کے ہزار سالوں کے اختتام یا ہجری کیلنڈر کے ایک ہزار برسوں کے بیت جانے کے موقعوں سے کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس وقت ہندوستان میں کوئی غیر معمولی کیفیت نہ تھی۔ اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ یورپ میں ماورائے الفطرت قوتوں پر زیادہ اعتقاد رکھا جاتا ہے دراصل نقطہ جو کہ توجہ کا متقاضی ہے وہ یہ کہ اگر شاکا یا ہجری کیلنڈر کے پہلے ہزار سالوں کے اختتام پر ہندوستان میں خوف و ہراس پھیل جاتا جبکہ اس اثنا میں یورپ میں حالات بالکل معمول کے مطابق ہی رہتے تو مغربیت اور غیر مغربیت میں امتیاز روا رکھنے کے پرچارک اسے مغربی تعقل اور ماورائے الفطرت مظاہر پر ہندوستانی اعتقاد میں فرق کی اعلیٰ ترین مثال کے طور پر پیش کرتے۔

مجھے اس سے سرے مو انکار نہیں کہ مجموعی طور پر نمایاں ثقافتی روایات میں مختلف رویوں کے حوالے سے اختلاف پایا جاتا ہے لیکن موجودہ مغربی اور غیر مغربی امتیازات سے متعلق اخذ کئے جانے والے عمومی نتائج کھوکھلی بنیادوں پر استوار کئے گئے ہیں۔ ہر کلچر انواع و اقسام کی سماجی روایات سے پر ہوتا ہے' اور اس میں مسلسل تبدیلی کا عمل بھی جاری رہتا ہے۔ ایسی جامد عمومی سوچوں کے حوالے سے جب مغرب و مشرق میں سے ہر ایک کو ایک دوسرے سے انتہائی مختلف اور اپنی ذات میں مکمل اکائی کے طور پر نمایاں کیا جائے گا تو یہ بہت بڑی بھول ہو گی۔

انسانی حقوق اور ایشیائی اقدار

اب میں مغرب کی طرف سے سیاسی و شخصی آزادیوں کو قائم رکھنے کے لئے "انسانی حقوق" پر کیے جانے والے اصرار اور اس سے جنم لینے والی بحث پر اظہار خیال کروں گا۔ دراصل ایشیاء اور افریقہ کے کئی ممالک جہاں آمرانہ حکومتیں قائم ہیں انہوں نے خاص طور

پر مغربی اقدار اور مقامی اقدار میں بنیادی اختلاف (تضاد) کو اجاگر کرنے کی بھرپور کوشش کی ہے۔ مثلاً یہ کہا گیا کہ ایشیائی اقدار میں "انسانی حقوق" کی اس قدر گنجائش نہیں ہے جتنی کہ مغربی اقدار میں! مغربیت کے خلاف مبالغہ انگیز بیانات و تقاریر ہی نے 1993ء میں ہیومن رائٹس ورلڈ کانفرنس منعقدہ ویانا کے دوران اشتعال انگیزی میں اہم ترین کردار ادا کیا تھا۔

کیا "انسانی حقوق" کے حوالے سے مغربی اور غیر مغربی اقدار میں واقعی فرق ہے؟ یہ تو صحیح ہے کہ جمہوری عمل اور اس سے متعلقہ سیاسی اور مخصی حقوق کی اقدار حالیہ صدیوں کے دوران مغرب ہی کی سرزمین پر "یورپ کی روشن خیالی" کے بعد ظہور پذیر ہوئیں۔ لیکن غیر مغربی معاشروں میں بھی انسانی حقوق کے بہت بڑے علمبردار پیدا ہوئے جیسے قومی آزادی اور بنیادی حقوق کے حصول کی تحریکوں کے رہنماؤں کے طور پر مہاتما گاندھی اور سان یات سین وغیرہ۔ لیکن ان رہنماؤں نے بھی ان نظریات و اقدار کی ترویج کے لئے یورپ کے کردار کو سراہنے میں کبھی بھی ہچکچاہٹ کا اظہار نہیں کیا۔

اصل مسئلہ یہ نہیں کہ ان سیاسی نظریات نے مغرب میں جنم لیا اور وہیں پر ان کے پروان چڑھنے کا عمل بھی طے ہوا! سوال یہ ہے کہ کیا مغرب اور دنیا کے دوسرے خطوں کی اقدار میں اس قدر واضح اختلاف بلکہ تضاد ہے کہ ہم ان اقدار کو ان کی ماہیت کے اعتبار سے خالصتاً "مغربی اقدار" کہہ سکیں جیسا کہ مشرقی ایشیاء کے کئی دانش وروں کا کہنا ہے۔ میں نے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ کسی اور جگہ بحث کا موضوع بنایا ہے (خاص طور پر مورگینتھو میموریل لیکچر کے دوران جو کہ میں نے پچھلے سال نیویارک میں کارنیگی کونسل میں دیا تھا) اور تب میری دلیل یہی تھی کہ مغربی اور غیر مغربی دانش کی تاریخ میں اس طرح کا اختلاف یا تضاد تلاش کرنا ممکن نہیں۔

انسانی حقوق کے نظریے کے بارے میں مغرب اور غیر مغربی اقوام مثلاً ہندوستانی، چینی، عربی وغیرہ میں دونوں طرح (موافقت اور مخالفت) کی تحریریں مل جاتی ہیں۔ کنفیوشس کئی طرح سے آمرانہ معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح کو تلیہ بھی! لیکن اسی قسم کا آمرانہ رنگ واضح طور پر افلاطون اور سینٹ آگسٹائن میں بھی نظر آتا ہے۔ جو مغرب کے مفکرین میں شمار کیے جاتے ہیں ارسطو بلاشبہ سیاسی آزادی اور رواداری کا علمبردار تھا لیکن اس نے یہ سب کچھ (یہ سب آزادیاں) آزاد لوگوں کے لئے مخصوص کر دیا۔ اس کے خیال میں غلام اور عورتیں ان آزادیوں کے مستحق نہ تھے۔ جبکہ اشوک نے رواداری کی اہمیت کے بارے میں

اصول وضع کرتے ہوئے اس طرح کی کوئی شرط عائد نہ کی تھی۔ جب اکبر نے مذہبی و فکری اختلاف کے حوالے سے رواداری اور برداشت سے متعلق زور دار اعلانات کئے تب یورپ میں پوپ لوگوں کو معافی نامے فروخت کیا کرتے تھے۔ اور جب بارہویں صدی میں معروف یہوی عالم موئمونائیڈیز (Maimonides) کو عدم رواداری کی بنا پر یورپ چھوڑنا پڑا اور اس نے جا کر قاہرہ میں پناہ لی کیونکہ اس وقت یورپ میں کہ جہاں وہ پیدا ہوا تھا یہودیوں کو بے انتہا ظلم و ستم کا نشانہ بنایا جا رہا تھا۔ چنانچہ اسے سلطان صلاح الدین کی سرپرستی میں آنا پڑا۔

ایشیائی اقدار اور انسانی حقوق کی عدم تعلق بلکہ اختلاف کا پرچار کرنے والے عام طور پر کنفیوشس کے ملفوظات کو اس ضمن میں مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ اس نے بھی اس صورت میں اگر حکمران غلطی پر ہوں تو ان سے اختلاف کرنا مستحسن قرار دیا ہے اور اختلاف کی اہمیت پر اس کے کئی مباحث بہت معروف ہیں۔ عملی شخص ہونے کے ناطے سے کنفیوشس احتیاط اور سلیقے کو ملحوظ رکھنے کا قائل تھا لیکن حکومت کی طرف سے کئے جانے والے کسی بھی ناپسندیدہ اقدام کی مخالفت پر اس کا ایمان بہت پختہ تھا۔ "جب ریاست میں اچھائی کا دور دورہ ہو تو بے خوفی سے بولو اور بے خوفی سے عمل کرو۔ جب ریاست اپنا راستہ کھو رہی ہو تو بے خوفی اور جرات کے ساتھ باعمل ہو جاؤ لیکن گفتگو میں نرمی برتو۔"

اختتامی کلمات

ہزار سال جو کہ ختم ہونے والے ہیں ان کے دوران دنیا کئی طرح سے تبدیل ہوئی۔ یہ صحیح ہے کہ اس موقع پر ہمیں اس عرصے میں ہونے والی پیش رفت کا مجموعی طور پر تنقیدی انداز میں جائزہ لینا چاہئے اور اس پر بھی غور کرنا چاہئے کہ ماضی میں ہونے والے واقعات کو کیونکر سمجھا جائے۔ ان ہزار سالوں کے آغاز پر دوسری developments کے ساتھ ساتھ جو اہم ترین تبدیلی دیکھنے میں آئی وہ دنیا کے نقشے پر اسلامی طاقت کا ظہور تھا اور اب جبکہ ان ہزار سالوں کا اختتام ہونے والا ہے تو عہد حاضر کی دنیا پر مغرب کا غلبہ ناقابل تردید حقیقت کے طور پر قائم ہے۔ ہر وہ تبدیلی جو اس عرصے میں رونما ہوئی وہ تحقیق اور تشخیص کی متقاضی ہے۔

اسلامی کلچر کے نفوذ کے بعد ہندوستانی تہذیب نے ارتقاء کی ایک اور منزل طے کر لی اور

اسلامی ثقافت اس کا جزو لاینفک بن گیا چنانچہ ہندوستانی تہذیب جہاں اور زیادہ متنوع ہو گئی وہیں اس کی وسعت اور جامعیت میں بھی اضافہ ہوا۔ ان تبدیلیوں کا جائزہ لیتے ہوئے جو کہ مختلف اوقات میں ہندوستانی تہذیب میں رونما ہوتی رہی ہیں کبھی کبھی قبل از اسلام ہندوستانی معاشرے کو خالص کسی بھی کھوٹ سے پاک اور صحیح معنوں میں ہندوستانی سماج کے طور پر اجاگر کرنے کی کوشش کی جاتی ہے حالانکہ حقیقت میں ایسا ہرگز نہیں تھا۔ اس سرزمین پر اسلامی اثرات کے آنے سے پہلے ہی سے موجود تنوع میں مزید اضافہ ہوا اور اس کے نتیجے میں فنون لطیفہ' ادب' موسیقی اور کلچر میں عمومی طور پر جدت اور ندرت پیدا ہو گئی۔ یہ امتزاج اس قدر مکمل تھا کہ بہت سی ہندوستانی روایات میں موجود اندرونی عدم یکسانیت (heterogeneity) اور تنوع کے ہوتے ہوئے بھی باقاعدہ تحقیق کے بغیر ان مختلف النوع ثقافتی دھاروں کو پہچاننا ممکن نہیں۔

اب جبکہ ہزار سالوں کا اختتام قریب تر آگیا ہے دنیا میں مغرب کے روز افزوں اثر کی وجہ سے مختلف نوعیت کے مسائل ابھر کر سامنے آ گئے ہیں۔ مغرب و غیر مغربی اقوام میں موجود عدم تناسب نے واقعتا" تشویش کو جنم دے دیا ہے لیکن وہ مسائل جو تشویش کا باعث ہیں انہیں دیگر معاملات سے الگ کر کے دیکھنے کی ضرورت ہے۔ مغربیت کا رائج تصور مختلف نظری مسائل سے عبارت ہے اور ثقافتی استعماریت کی مزاحمت کرتے ہوئے مغرب سے آنے والے تعمیری اثرات کو بھی ہدف تنقید بنانے سے احتراز برتنا ضروری ہے۔

کسی بھی نظریے۔ شے یا رواج کی جائے پیدائش یا نقطہ آغاز زیادہ اہم نہیں ہوتا۔ دراصل دیکھنا یہ چاہئے کہ کسی بھی نظریے' شے یا رواج نے انسانی زندگی میں مثبت کردار ادا کیا ہے یا ان کی بدولت جبر و استبداد اور منفی اقدار کو فروغ حاصل ہوا۔ اس بات کا تعین کرنے کے لئے اعلیٰ درجے کی تحقیق کی ضرورت ہے۔ وہ علم' ادراک اور تکنیکی مہارت جو کہ بارڈر کے پار سے آتی ہے ان کے نقطہ آغاز (جائے پیدائش) کے بارے میں صحیح طور پر جاننا اگر ناممکن نہیں تو بہت مشکل ضرور ہے۔ جیسے ٹرگنو میٹری کے نظریہ "سائن" کی ایک دائرے کی صورت میں حرکت کہ جس کا آغاز ہندوستان سے ہوا اور پھر کافی عرصہ بعد انگریزی نظام تعلیم کے ذریعے "سائن" کا یہ نظریہ دوبارہ سے یہاں متعارف ہوا۔ یہ مثال گلوبل کو لوکل سے ممیز کرنے میں درپیش مشکلات کی بخوبی غمازی کرتی ہے۔

اپنی گفتگو کے اختتام پر مختصرا" اپنی بات کو دہراتا چلوں کہ میں نے دو عمومی تصورات کی

رد میں دلائل پیش کئے ہیں۔ پہلا : تصور : ہندوستانی ثقافت میں موجود نام نہاد تصوف اور مذہبیت سے متعلق ہے جبکہ دوسرا تصور جسے میں نے رد کیا ہے وہ غیر مغربی روایات میں انسانی حقوق کے بارے میں پائی جانے والی تشکیک کے بارے میں ہے۔ میں نے یہ دلیل دی ہے کہ یہ عمومی تصورات تاریخی تجزیے کے سامنے زیادہ دیر تک نہیں ٹھہر سکتے۔

اب میں آخری نقطے کو بیان کرتے ہوئے اس خطبے کو ختم کرتا ہوں۔ آج کی گفتگو کے دوران متعدد موضوعات جو زیر بحث آئے ان میں سے ہندوستانی ثقافت میں موجود تنوع پر خصوصی زور دیا گیا ہے۔ میں نے اس دلیل کو بھی پیش نظر رکھا ہے کہ ہندوستانی تہذیب کی مضبوطی اور پائیداری پر یقین کرنا چاہئے کیونکہ اس تہذیب میں اس قدر سکت ہے کہ یہ اپنے تشخص اور اعلیٰ پن کو قربان کئے بغیر بیرونی اثرات کو کامیابی کے ساتھ اپنے اندر جذب کر لینے کی اہل ہے۔ آجکل ثقافتی حوالے سے کئی قسم کے مباحثے جاری ہیں۔ ان میں یا تو مغربی اثر کی مزاحمت کی بات ہوتی ہے یا پھر معاشرتی یا مذہبی Purity پر زور دیا جاتا ہے اور جس کے نتیجے میں ثقافت کی مضبوطی پر مبنی یہ خیال باطل ہو کر رہ جاتا ہے۔ نئے اثرات کو قبول کرنے سے خوفزدہ یہ حضرات اس خیال سے متفق لگتے ہیں کہ ہندوستانی کلچر نہایت پژ مردہ اور تخلیق سے عاری ہے اور اس کی بقا کے لئے ضروری ہے کہ بیرونی اثرات سے اسے بچا کر رکھا جائے۔ لیکن ان کے اس خیال اور حکمت عملی سے میں متفق نہیں ہوں۔ ہمیں نئے اثرات کو خوش آمدید کہنے میں ہچکچاہٹ کا مظاہرہ نہیں کرنا چاہئے البتہ یہ بات ملحوظ خاطر رہنی چاہئے کہ ہمارے کلچر میں جو قیمتی اقدار ہیں ان پر حرف نہ آئے اور وہ باقی رہیں۔ میں یہ بات پھر سے دہراتا چلوں کہ ہمارے کلچر کی مضبوطی مسلمہ ہے۔ ہم قطعاً" کمزور نہیں!

پاکستانی قومیت کی علاقائی بنیاد

حمزہ علوی/طاہر کامران

پاکستانی قومیت کے بارے میں ہمارے حکمرانوں کے ذہنوں میں عدم تحفظ کا غیر معمولی احساس پایا جاتا ہے بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اس مسئلے پر وہ ضرورت سے زیادہ حساس ہیں۔ ایک قومی ریاست کے طور پر پاکستان کی بقاء کو لاحق ان خطرات جو محض ان کے اپنے تخیل کی پیدلوار ہیں سے بچاؤ کے لئے انہوں نے نظریہ پاکستان جیسے مبہم نظریے کو ایک مقدس گائے کا درجہ دے دیا ہے۔ اس نظریے کی تعریف کرنے کی بھی انہیں کبھی ضرورت محسوس نہیں ہوئی البتہ "نظریہ پاکستان" کی مخالفت کرنے پر سزائیں ضرور تجویز کر دی گئی ہیں۔ علاوہ ازیں ہماری قومی یکجہتی کو اس قدر نازک شے تصور کر لیا گیا ہے کہ "ہماری قومیت کی بنیاد" پر کسی بھی قسم کے سنجیدہ مباحثے کو ہماری قومی بقاء و یکجہتی کے لئے خطرناک سمجھ لیا جاتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے انہوں نے پاکستان کو بہت ہی کمزور حقیقت سمجھ رکھا ہے کہ جسے صرف اور صرف تعزیری قوانین کے ذریعے سے ان متجسس شہریوں پر جو کہ اس سے (پاکستانی قومیت) متعلق کوئی سوال پوچھنا چاہتے ہیں سکوت مسلط کرکے ہی قائم رکھا جا سکتا ہے بلکہ یہ کہنا حقیقت سے زیادہ قریب ہوگا کہ ہمارے حکمرانوں کو ان کی ازمنہ قدیم کی جہالت کے باعث "فکر" (Thought) ہی سے خوف آنے لگتا ہے۔

غالباً ان کے خوف کی سمجھ میں آنے والی کچھ وجوہات بھی ہیں۔ ان میں سے ایک وجہ ان کی ریاستی اقتدار پر قائم اجارہ داری کو نسلی و علاقائی تحریکوں (Ethnic Movement) کی طرف سے درپیش چیلنج ہے جو کہ برصغیر کی تقسیم کے بعد سے ملک میں ہونے والی ہر سیاسی بحث کا اہم ترین نکتہ رہا ہے۔ حکمران طبقوں کا خوف اس وقت دوچند ہو گیا جب نسلی و علاقائی تحریکوں نے صوبائی و علاقائی خود مختاری کا مطالبہ کرنا شروع کر دیا۔ اس ضمن میں اہم ترین لمحات وہ تھے جب 1952ء میں بنگالی لسانی تحریک نے ڈرامائی انداز میں سر ابھارا تب ہمارے حکمران سہم کر رہ گئے۔ کیونکہ اب انہیں ایسی صورتحال کا سامنا تھا کہ ان کی قوت

ادراک ماؤف ہو کر رہ گئی اس بحرانی کیفیت سے نکلنے کا واحد حل جو انہیں بجھائی دیا وہ مذکورہ بالا تحریکوں کے ان جذبات کی مکمل بیخ کنی تھی جو انہیں صوبائی خودمختاری کی طرف راغب کرتے تھے۔ لہٰذا حکمران طبقے نے کسی ایسے نظریے کی تلاش شروع کر دی جس سے نسلی (Ethnic) و علاقائی مطالبات کے جواز کو مکمل طور پر بے اثر کیا جا سکے۔ غلام محمد کے دور حکومت میں مذہب کا ان نسلی و علاقائی تحریکوں (Ethnic Movements) کی طرف سے حق خودمختاری کے مطالبات کے جواب دعویٰ کے طور پر استعمال شروع ہوا۔ انہیں یہ امید تھی کہ نظریاتی جارحیت کے ذریعے نہ صرف نسلی و علاقائی تحریکوں کو نیست و نابود کیا جا سکے گا بلکہ علاقائی خودمختاری کے مطالبات کا خاتمہ بھی ممکن ہو جائے گا لیکن ان مسائل کا حل اتنا سادہ ہرگز نہ تھا جتنا کہ ارباب اقتدار سمجھے بیٹھے تھے۔ وہ ان عوامل کو سمجھنے سے قاصر تھے جو کہ ان نسلی و علاقائی مطالبات کے پس منظر میں مضمر تھے۔ یہی وجہ تھی کہ وہ تمام سرگرم عمل نسلی گروہوں کی شکایتوں کو رفع کرنے کے لئے کوئی بھی مناسب حل ڈھونڈنے میں ناکام رہے۔

حالانکہ پاکستانی قومیت کو علاقائی بنیادوں پر استوار کیا جا سکتا تھا جو کہ نسلی وفاداریوں کا ایک معقول متبادل ہو سکتی تھی لیکن یہ سب کچھ ہمارے حکمران طبقے کے فہم سے بالاتر تھا۔ اس لے بجائے اس کے کہ پاکستانی قومیت کی علاقائی بنیاد کے تصور کو اجاگر کیا جاتا جس کے اندر مختلف نسلی عناصر کو ان کا جائز مقام حاصل ہوتا پاکستانی حکمرانوں نے مذہبی نظریے کا سہارا لیا اور اس طرح تمام نسلی و علاقائی عناصر کی امتیازی حیثیت کو طاق نسیاں پر رکھ دیا گیا۔ ہمیں پاکستانی قومیت کے ایک ایسے تصور کی ضرورت تھی جس میں ہر پاکستانی کی شمولیت ممکن ہو تاکہ قومی امور میں پاکستان کے ہر شہری کو یہ احساس ہو کہ وہ قومی امور میں برابری کی سطح پر اپنا کردار ادا کر رہا ہے لیکن برابری کی سطح پر ہر شہری کو قومی معاملات میں شریک کرنا ہمارے حکمران طبقے کے لئے ناقابل برداشت تھا چنانچہ آج بھی پاکستانی ریاست کی بنیادیں عدم مساوات پر قائم ہیں جو کہ جاگیردارانہ معاشرے کا وصف ہے۔ لیکن ہمارے حکمران طبقے کی ناکامی کی اصل وجہ ان کی اس خواہش میں مضمر تھی کہ ریاستی اقتدار کی مرکزیت پر انہی کی اجارہ داری قائم رہے اس اجارہ داری کا تحفظ ہی ان کی پہلی اور آخری ترجیح تھی۔

قومیت کے سیکولر تصور کے حوالے سے کسی بھی قسم کے نظریے کو قبول کرنے میں صریحاً پس و پیش کرتے ہوئے ہمارے حکمرانوں نے نسلی اپیل کا مقابلہ کرنے کے لئے مذہبی

نعرے کو استعمال کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ فروری 1952ء میں وقوع پذیر ہونے والے بنگالی زبان سے متعلق بحران کو ایک سنگ میل کہا جا سکتا ہے۔ ستم ظریفی تو یہ ہے کہ اس وقت پاکستانی ریاست کی سربراہی گورنر جنرل ملک غلام محمد کر رہا تھا۔ اگرچہ غلام محمد کے لئے مذہبی نظریے کو اس طرح سے استعمال میں لانا کلبیت (Cynicism) کی انتہا تھی لیکن اس نے اور اس کے حواریوں نے سیاست کے میدان کو مذہبی ہتھیار سے فتح کرنے میں کسی قسم کی ہچکچاہٹ محسوس نہ کی۔ ایسا کرتے ہوئے ان حضرات نے اسلامی نظریے کی کچھ ایسی تشریح کی جس میں شدید نوعیت کی مرکزیت کو اہم ترین اصول تسلیم کیا گیا تھا لیکن اسلامی نظریے کی اس تشریح کو کسی نے تسلیم نہ کیا۔ چنانچہ اس تمام تر صورتحال نے ایک عجیب طرح کی الجھاؤ کو جنم دیا۔ یہ الجھاؤ اس وقت اور بھی پیچیدہ ہو گیا جب نظریہ پاکستان مختلف حلقوں میں موضوع سخن بنا۔

سیاست میں مذہب کے خواہ مخواہ استعمال سے شدید قسم کے فرقہ وارانہ تضاد نے جنم لیا۔ لہٰذا بجائے اس کے کہ مذہب پاکستانی باشندوں کے لئے وحدت کی بنیاد بنتا اس نے لوگوں کو مختلف فرقوں میں بانٹ دیا چنانچہ ایک طرف نسلی بنیادوں پر استوار سیاست اور دوسری طرف حکمران طبقے کی طرف سے مذہبی نظریے کے سیاست میں بے جا استعمال کی وجہ سے "پاکستانی قومیت" پروان نہ چڑھ سکی۔ ہماری قوم پر زبان اور علاقہ سے وابستہ وفاداریاں غالب رہیں۔ مزید برآں مذہبی بنیاد پر جنم لینے والی فرقہ واریت نے ہمارے معاشرتی تاروپود کو ادھیڑ کر رکھ دیا ہے۔ اسی لئے آج ہم شدید کنفیوژن کی فضا میں رہنے پر مجبور ہیں۔

ہم یہ سوال اٹھا سکتے ہیں کہ نسلی سیاست ہی پاکستان میں سیاسی مباحثہ کا اہم ترین موضوع کیونکر بنی رہی۔ وہ کون سی سماجی قوتیں تھیں جنھوں نے اس طرح کے سیاسی رویوں کو نہ صرف تشکیل دیا بلکہ انہیں پروان چڑھنے میں بھی مدد فراہم کی۔ اس کا جواب تحریک پاکستان کی کمزور طبقاتی بنیاد میں پنہاں ہے۔ اس تحریک کا مرکز و محور ہندوستان میں مسلم تنخواہ دار طبقہ (Salariat) تھا جسے عرف عام میں "تعلیم یافتہ" یا متوسط طبقہ کہا جا سکتا ہے۔ جس کا بنیادی مقصد سرکاری ملازمتوں میں اپنے لئے "کوٹہ" مختص کروانا تھا۔ غیر مسلم جو غیر منقسم ہندوستان میں سرکاری ملازمتوں کے بڑے تناسب

پر فائز تھے وہ ملازمتوں کے حصول کے لئے میرٹ (Merit) ہی کو ملازمتوں کے حصول کا جائز پیمانہ قرار دیتے تھے اور کسی قسم کے کوٹہ سسٹم کے مخالف تھے جبکہ دوسری طرف ہندوستانی مسلمان جو شیڈولڈ کاسٹس فیڈریشن (Scheduled Castes Federation) اور جنوبی ہند کے دراوڑوں کی طرح ملازمتوں کی دوڑ میں اپنے آپ کو پیچھے محسوس کر رہے تھے۔ چنانچہ وہ ملازمتوں کے حصول میں کوٹہ سسٹم کے نفاذ کے متمنی تھے۔ پاکستان کے وجود میں آ جانے کے بعد یہاں پنجابیوں اور مہاجروں پر مشتمل ایک نیا مراعات یافتہ طبقہ ظہور پذیر ہوا جو ملازمتوں کے بہت بڑے حصے پر قابض ہو گیا۔ ماضی کی اس تلخ حقیقت کو فراموش کرتے ہوئے کہ ایک وقت وہ بھی مراعات (ملازمتوں) سے محروم تھے اب انہوں نے میرٹ کی ضرورت پر زور دینا شروع کیا اس کے برعکس بنگالیوں، سندھیوں، بلوچوں اور پٹھانوں میں سے ہر ایک نے "کوٹہ" کا مطالبہ کر دیا اس طرح نسلی بنیادوں پر قائم سیاست ہماری سیاسی زندگی پر غالب آ گئی۔ یہ ملازم طبقے (Salariat) کی فطرت ہوتی ہے کہ محدود سرکاری ملازمتوں میں زیادہ حصہ ہتھیا لینے کی جدوجہد کے دوران وہ نسلی بنیادوں پر بٹ جاتے ہیں۔ ان حقائق کی روشنی میں ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ پاکستانی سیاست دوسرے تمام تر اہم معاملات سے صرف نظر کرتے ہوئے نسلی رقابت کے نقطے کے گرد گھومنے لگی۔

ایک حد تک تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ نسلی (Ethnic) مطالبات کی صدا بلند کرنے والوں کا کیس بلاجواز نہ تھا لیکن ان نسلی تحریکوں کا تناظر بہت محدود تھا۔ انہیں اس کا فہم و ادراک ہرگز نہ تھا کہ اگر ملک کو صنعتی و معاشی ترقی کی راہ پر ڈال دیا جائے تو اس میں ان سب نسلی و علاقائی عناصر کی بہتر اور بھلائی کے کہیں زیادہ امکانات ہیں کیونکہ ایسا کرنے سے ملک میں موجود تمام عناصر کے لئے زیادہ وسائل میسر ہو سکیں گے۔ لیکن نسلی (Ethnic) تحریکیں طفیلی فطرت (Parasitic Nature) کی حامل تھیں۔ ان کی خواہش اس قدر تھی کہ سرکاری ملازمتوں میں سے ان کے مخصوص گروہ کو زیادہ حصہ مل جائے چونکہ پاکستان میں سیاسی مباحثے کا زیادہ تر موضوع نسلی (Ethnic) مطالبات ہی سے متعلق ہوتا ہے اس لئے زیادہ اہم معاملات جیسے طبقاتی مسائل یا قومی ترقی کے لئے مناسب حالات کو ممکن بنانے کی سعی کرنا وغیرہ پر کسی نے کوئی دھیان دینا مناسب خیال نہ کیا لہذا یہ مسائل پس منظر میں چلے گئے اور نہ ہی جاگیردارانہ طبقے سے تعلق

رکھنے والے ہمارے حکمرانوں نے ان مسائل کی جانب کوئی خاطر خواہ توجہ دی کیونکہ قومی صنعتی و معاشی ترقی ان کے طبقاتی مفادات سے مطابقت نہ رکھتی تھی۔ ان وجوہات کی بنا پر پاکستانی قوم اپنے وسائل کو بہتر طور پر استعمال میں نہ لا سکی اور اسے بیرونی قرضوں پر انحصار کرنا پڑا۔

نسلی (Ethnic) تحریکیں جنہیں ملازم طبقے (Salariat) نے بنیاد فراہم کی مرکزیت کی حامل ریاست سے کسی بھی قسم کے انصاف کی فراہمی سے مایوس ہو کر صوبائی خودمختاری کے مطالبے کی طرف متوجہ ہوئیں۔ علاقائی تحریکوں اور مرکزیت کی حامل ریاست

(Centralised State) کے مابین جب بھی صوبائی خودمختاری کے سوال پر محاذ آرائی ہوئی تو بائیں بازو سے تعلق رکھنے والوں اور انقلابی عناصر کا علاقائی تحریکوں کی مکمل حمایت کرنا فطری امر قرار پا جاتا۔ انہوں نے تنخواہ دار طبقے کی تحریک (Motivation) پر سرگرم عمل علاقائی و نسلی گروہوں (Regional Ethnic Groups) کا غیر مشروط طور پر ساتھ دیا چنانچہ بائیں بازو کے حامیوں اور کارکنوں نے بھی قومی ترقی جیسے اہم امور کو قابل توجہ نہ سمجھا وہ اس حقیقت پر بھی توجہ دینے میں ناکام رہے کہ ہمارا حکمران طبقہ قوم کو ترقی کی طرف گامزن کرنے کا اہل نہیں ہے۔ یوں بھی پاکستانی ریاست پر جاگیرداروں' بڑے بڑے زمینداروں اور مضبوط نوکر شاہی (Bureaucracy) نے باہمی گٹھ جوڑ کر کے قبضہ کر رکھا ہے جبکہ انقلاب پسند بائیں بازو کے پیرو ریاستی طاقت کو لوٹ مارا اور جبر و استحصال کا ذریعہ تصور کرتے تھے انہوں نے یہ سوچنے کی زحمت نہ کی کہ اس کے ذریعے سے قوم کو ترقی سے ہمکنار کیا جا سکتا ہے۔ اس موضوع پر نہ تو لبرل طبقے نے کسی قسم کی سوچ بچار کی اور نہ انقلاب پسندوں نے۔ وہ آنکھیں بند کئے نسلی و علاقائی تحریکوں کے منتخب کردہ راستے پر چلتے رہے۔

مسلم ملازمت پیشہ طبقے نے تحریک پاکستان کی ابتداء کرنے اور بعد ازاں اسے پروان چڑھانے میں بنیادی اور اہم ترین کردار ادا کیا۔ اس طبقے کا تعلق زیادہ تر یو۔ پی' بہار اور دیگر مسلم اقلیتی صوبوں سے تھا۔ مسلم اکثریتی صوبوں کے کمزور مسلم ملازمت پیشہ طبقے نے اس ضمن میں ثانوی حیثیت اختیار کئے رکھی۔ لیکن اس میں کوئی کلام نہیں کہ ملازمت پیشہ طبقے ہی نے حصول پاکستان کے لئے جدوجہد کی لیکن ستم ظریفی یہ

ہوئی کہ نو آبادیاتی دور کے اختتام پر قائم ہونے والی ریاست پر پنجاب اور سندھ کے بڑے زمینداروں اور بلوچستان اور سرحد کے قبائلی سرداروں نے اپنا تسلط جما لیا جبکہ پاکستان کے قیام کے لئے انہوں نے کوئی نمایاں جدوجہد نہ کی تھی۔

پنجاب میں تقسیم ہند سے پیشتر یونینیسٹ پارٹی کی حکومت تھی۔ اسی طرح سندھ میں بھی پنجابی یونینسٹوں کی طرح سندھی وڈیروں نے اقتدار پر قبضہ کر رکھا تھا اور تقسیم ہند سے کچھ عرصہ پہلے تک یہ جاگیردار اس طور سے عنان اقتدار سے چمٹے ہوئے تھے جیسے ہندوستان میں انگریزی راج تا ابد قائم رہے گا۔ ان وڈیروں اور جاگیرداروں کا مطمع نظر ان مفادات کا نگہداشت اور مزید مراعات کا حصول تھا جو انہیں حکومت میں رہ کر ہی میسر آ سکتی تھیں۔ 1946ء میں ان عناصر کو یہ صاف دکھائی دینے لگا کہ انگریزی راج کی بقاء کو سخت خطرہ لاحق ہے اور ان کے چلے جانے کے بعد کانگریس کے آزاد ہندوستان پر اقتدار قائم ہو جانے کے واضح امکانات نظر آ رہے تھے جو کہ زرعی اصلاحات کے نفاذ کا قصد لئے ہوئے تھی۔ چنانچہ آزاد ہندوستان میں کانگریسی اقتدار کے قیام سے جاگیرداروں اور وڈیروں کے طبقاتی وجود پر کاری ضرب لگنے کا اندیشہ تھا چنانچہ آخری لمحات میں انہوں نے مسلم لیگ میں شامل ہونے میں ہی اپنی عافیت سمجھی۔ ان میں سے بعض نے تو پہلے ہی بھانپ لیا تھا اس لئے وہ مسلم لیگ میں پہلے سے ہی شامل ہو گئے تھے۔ رفتہ رفتہ یہ جاگیردار نہ صرف مسلم لیگ میں شامل ہوتے گئے بلکہ کچھ عرصہ میں ہی انہوں نے اس تنظیم پر اپنا تسلط قائم کر لیا۔

اس طرح کمزور و ناتواں ملازم پیشہ طبقے کو جس نے مسلم لیگ کو پروان چڑھایا تھا اسے بڑی بے رحمی سے نظرانداز کر دیا گیا اور پاکستان کے جاگیردار اس کے وارث بن گئے اور اس نوزائیدہ ریاست میں حکومت و اقتدار کو اپنے ہاتھوں میں لے لیا۔ تب بجا طور پر یہ توقع کی جا سکتی تھی کہ لبرل' انقلابی اور بائیں بازوں سے تعلق رکھنے والے گروہ ملکی سیاست و معیشت پر قائم جاگیردارانہ غلبے کو قومی ترقی کے لئے موثر پالیسی کی تشکیل میں بنیادی رکاوٹ تصور کتے ہوئے اس کے خاتمے کو ترجیحی بنیادوں پر یقینی بناتے لیکن ایسا نہ ہو سکا اور وہ ملازم پیشہ طبقے کی ایماء پر ظہور میں آنے والی نسلی (Ethnic) تحریکوں کی صفوں میں شامل ہو گئے جن کی فکر و نظر (Vision) کا دائرہ بہت محدود تھا۔

قومی سیاست کے متعلق ایک وسیع تر تناظر کا تقاضا یہ ہوتا کہ خودمختاری کی بنیاد پر قومی ترقی کے لئے مستقل مزاجی سے کوشش کی جاتی جس کے نتیجے میں نہ صرف جاگیرداروں کا خاتمہ ہو جاتا بلکہ نوآبادیاتی دور کی دیگر باقیات بھی نیست و نابود ہو جاتیں۔ تب اس طرح کے سوال توجہ کا مرکز بن جاتے کہ ملک پر کون حکومت کر رہا ہے اور کس کے مفاد میں کر رہا ہے۔ اس تمام تر عمل سے ہمارے قومی مفاد کی وضاحت ممکن ہو جاتی جس کا ایک نتیجہ یہ ہوتا کہ نسلی تحریکیں پس پشت چلی جاتیں اور سیکولر بنیادوں پر قائم پاکستانی قومیت کا سوال زیر بحث آتا۔

پاکستانی قومیت کا تصور محض ریاستی نظریہ ہی نہیں بلکہ اس سے کہیں وسیع تر حقیقت ہے علاوہ ازیں یہ حکمران طبقے کے لئے تفکر کا باعث بھی ہے اور انہیں اس پر سنجیدگی کے ساتھ غوروفکر کرنا بھی چاہئے۔ دراصل قومی شناخت (National Identity) کے مسئلے سے نبرد آزما ہونے میں ناکامی پر حکمران طبقے کو ملا کے پاس پناہ لینی پڑی۔ اس طرح نسلی و علاقائی سیاست کا توڑ کرنے کے لئے مذہب کو سیاست میں داخل کر دیا گیا۔ لیکن اب سارے ملک کو یہ احساس ہو گیا ہے کہ سیاست میں مذہب کو استعمال کرنے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا سوائے اس کے کہ فرقہ واریت پر مبنی نفرت اور کشت و خون روزانہ کا معمول بن گیا ہے جو کہ ملا کی سیاست کا فطری نتیجہ ہے۔

جناح صاحب نے بھی تسلسل کے ساتھ سیکولر نقطہ نظر کا پرچار کیا۔ انہوں نے باقاعدگی کے ساتھ ملاؤں کی جہالت کی مذمت کی اور انہیں "مولویوں اور مولاناؤں کا غیر ضروری عنصر" کہہ کر ان کے ئے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ "مسلم قوم" کی جو تعریف جناح نے کی وہ سیاسی نوعیت کی تھی نہ کہ مذہبی نوعیت کی۔ جناح صاحب کی قائم کی ہوئی اس سیکولر روایت کو ان کے جانشین لیاقت علی خان نے بھی بحسن و خوبی نبھایا۔ مارچ 1948ء کو آئین ساز اسمبلی میں قرارداد مقاصد کو متعارف کرواتے ہوئے انہوں نے یہ اعلان کیا کہ طاقت کا اصل سرچشمہ عوام ہیں۔ اس لئے کسی قسم کی مذہبی ریاست کے قیام کا خطرہ قدرتی طور پر ختم ہو گیا ہے۔" قرارداد مقاصد میں بھی لیاقت علی خان کی تقریر کی طرح اسلام کا محض ایک علامتی حوالے کے طور پر ذکر کیا گیا۔ اسی لئے جی ڈبلیو چوہدری جیسے اسلامی نظریے کے شیدائی نے اپنی ناراضگی کا اظہار کرتے

ہوئے کہا کہ اسلامی نظریاتی اصولوں کو یکسر نظرانداز کر دیئے جانے پر علماء بہت ناخوش ہیں۔ ایک سال بعد چوہدری نے 1950ء میں ایک مرتبہ پھر بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی عبوری رپورٹ پر اپنی ناگواری کا اظہار کیا۔ اس نے افسوس کا اظہار کرتے ہوئے درج کیا کہ اس میں ایسی بہت ہی کم دفعات کو شامل کیا گیا ہے جو کہ مجوزہ آئین کو اسلامی کردار کا آئینہ دار بنا سکیں جب تک لیاقت علی خان زندہ رہے وہ سیکولر نقطہ نظر پر سختی سے کاربند رہے۔

لیکن لیاقت علی خان کے جانشینوں نے سیکولر نقطہ نظر سے اپنی وابستگی کو توڑ دیا جو جناح اور لیاقت علی خان کا طرہ امتیاز تھا۔ لیاقت علی خان کی وفات کے بعد وقوع پذیر ہونے والی نظریاتی تبدیلی کو جس کے تحت سیاسی مقاصد کے لئے اسلام کو استعمال کئے جانے کی ابتداء ہوئی۔ کلبیت (Cynicism) سے ماسور کیا جا سکتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ تبدیلی گورنر جنرل غلام محمد کے عہد میں ہوئی جس کا اپنا مذہبی کردار خاصا مشکوک تھا۔ اسی ہی کی سرپرستی میں سیکولر نقطہ نظر کو خیر آباد کہہ کر دوسری بنیادی اصولوں کی کمیٹی کی رپورٹ میں اسلامی نظریے کو جگہ دی گئی جسے دسمبر 1952ء کو آئین ساز اسمبلی میں پیش کیا گیا۔ اس تبدیلی کے عمل نے جی ڈبلیو چوہدری جیسے مذہبی نظریے کے حامی کو مسرور کر دیا۔

یہ سوال بجا طور پر کیا جا سکتا ہے کہ ایسے کیا حالات پیدا ہو گئے تھے کہ ایسی تبدیلی ناگزیر ہو گئی۔ دراصل لیاقت علی خان کی وفات کے بعد جو سب سے اہم واقعہ رونما ہوا تھا وہ فروری 1952ء میں بنگالی زبان کے حق میں ڈرامائی طور پر رونما ہونے والی تحریک تھی جو حکمران طبقے کی اقتدار پر قائم اجارہ داری کے لئے خطرات کا پیش خیمہ تھی اور اس تحریک کی گونج ایوان اقتدار میں بھی بخوبی سنی گئی چنانچہ پورے کا پورا ریاستی ڈھانچہ مکمل طور پر ہل گیا۔ یہ اب تک پاکستان میں قائم ہونے والی ریاستی طاقت کو سب سے بڑا اور خطرناک چیلنج تھا۔ اس لئے حکومت پر گھبراہٹ کے آثار واضح طور پر نمایاں ہونے لگے۔ تب اس نے اس لسانی تحریک کو بے اثر کرنے کی تدابیر سوچنا شروع کیں نتیجتاً اس ضمن میں اسلام کو استعمال کرنے کا فیصلہ کر لیا گیا۔

مذہبی نظریے کا یہ استعمال ہر اس چیز کے برعکس تھا جو اس سے قبل وجود رکھتی تھی۔ اس ملک کے ابتدائی دونوں رہنماؤں جناح اور لیاقت علی خان نے صریحاً کہا تھا

کہ پاکستان دینی مملکت کی بجائے ایک سیکولر ملک ہو گا۔ لیکن ان کے بعد اس نقطہ نظر کو بہت جلد ترک کر دیا گیا۔ اب ان کے جانشینوں نے اعلان کر دیا کہ پاکستان اسلامی نظریے کی بنیاد پر قائم ہوا تھا اور اسلامی ریاست کے قیام کی خواہش ہی پاکستان کے وجود میں آنے کا بنیادی سبب ہے۔ اس طرح کی فکر کو رائج کرنا تاریخ کو جھٹلانے کی بہت ہی گھٹیا کوشش ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ تحریک پاکستان تعلیم یافتہ مسلمان متوسط طبقے کے ذریعے پھلی پھولی۔ یہ اسلامی نظریہ کی تحریک ہرگز نہ تھی بلکہ ہندوستان میں پایا جانے والے تمام مذہبی گروہ جیسے جمعیت علمائے ہند' جماعت اسلامی اور مجلس احرار وغیرہ سیکولر نقطہ نظر رکھنے والی مسلم لیگ کے سخت دشمن تھے اور انہوں نے ہمیشہ مسلم لیگ کے رہنماؤں کی مذمت کی۔

جناح صاحب اور لیاقت علی خان کے زیر قیادت مسلم لیگ نے دینی ریاست کے قیام سے متعلق کسی نظریے کو کبھی نہ اپنایا۔ یہ نکتہ اتفاق سے شریف المجاہد نے جناح صاحب کے بارے میں تحریر کی گئی اپنی کتاب میں بیان کیا ہے۔ شریف المجاہد جیسے اسلامی نظریے کے حامی کو جناح صاحب کی تقریروں اور تحریروں میں سے ایسی کوئی بھی قابل ذکر چیز نہ مل سکی جس یہ ثابت کیا جا سکے کہ وہ اسلامی ریاست یا اسلامی نظریے کے حامی تھے۔ جناح صاحب کے اس طرح اسلامی ریاست یا اسلامی نظریے کو درخور اعتناء نہ سمجھنے کے عمل کو مجاہد نے بڑے غیر معمولی انداز میں بیان کیا ہے۔ اس نے تحریر کیا کہ جناح سیاسی رہنما تھے نہ کہ باقاعدہ مفکر' آگے چل کر مجاہد رقم طراز ہے۔ اتنے قابل اور منجھے ہوئے وکیل کے لئے جیسا کہ جناح صاحب تھے ان کی تعلیم میں کچھ کمی رہ گئی تھی یہ کہنا بلا ملاوٹ کے جھوٹ ہے اور اس کے سواء کچھ نہیں۔ اصل بات تو یہ ہے کہ پاکستان کے بارے میں جناح صاحب کے خیالات بہت واضح تھے۔ انہوں نے ہمیشہ پاکستان کو ایک سیکولر ملک کے طور پر متصور کیا۔

جناح صاحب نے سیکولر پاکستان کے بارے میں اپنے خیالات کو بارہا مختلف مواقع پر واضح کیا۔ ان میں سے سب سے اہم 11 اگست 1947ء کو نئی تشکیل پانے والی آئین ساز اسمبلی میں ان کا خطاب تھا یہ وہ موقع تھا جب انہیں پاکستان کا پہلا گورنر جنرل چنا گیا۔ اپنے اس خطاب میں انہوں نے نوزائیدہ ریاست کے شہریوں سے متعلق اپنے سیکولر نقطہ نظر کا اظہار بھی کیا تھا۔ لیکن ان کے مایوس اور اصولوں سے تہی دامن

جانشینوں نے نہ صرف سیاست میں اسلامی نظریے کو رائج کیا بلکہ ریاستی دستاویزات میں بھی اس کا متواتر استعمال شروع کر دیا جب ہمارا حکمران طبقہ یہ کہتا ہے کہ اسلامی نظریہ ہمیشہ ہی سے پاکستان کا نظریہ تھا تو وہ جھوٹ بول رہے ہوتے ہیں۔ کئی عشروں سے ان کے جھوٹ اور اس سے بھی بڑھ کر درسی کتابوں میں ان غلط بیانوں کو شامل کرکے اور پاکستان کی نئی نسلوں کو انہی کی روشنی میں تعلیم دے کر بانیان وطن کی صحیح میراث کا تقریباً" خاتمہ ہی کر دیا گیا ہے۔ یہ نکتہ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہے کہ تمام نسلی (Ethnic) تحریکوں مثلاً بنگالی تحریک' مہاجر تحریک اور سندھی قوم پرست تحریک یہ سب سیکولر نقطہ ہائے نظر پر ہی کاربند رہی ہیں۔

ریاستی نظریے میں اسلام کے استعمال کے باوجود پاکستانی سیاست زیادہ تر نسلی عناصر کے حقوق (Ethnic Identities) اور علاقائی خودمختاری ہی کے گرد گھومتی رہی ہے۔ مختلف ملازم پیشہ طبقات کی طرف سے سرکاری ملازمتوں کے حصول کی کوشش ہی پاکستانی سیاست کا بنیادی محرک رہا ہے جبکہ لیفٹ اور انقلابی عناصر نے میکانکی انداز میں نسلی (Ethnicity) بنیاد پر کی جانے والی اس سیاست کا ساتھ دیا ہے جس کے باعث طبقاتی بنیادوں کو مضبوط کرنے اور اسی جیسے دوسرے اہم مسائل پر توجہ نہ دی جا سکی حالانکہ اس سے قومی اقتصادی ترقی کی بنیاد فراہم ہو سکتی تھی اور اس کے نتیجے میں سب کے لئے خوشحالی بھی ممکن ہو جاتی۔ ایک تسلسل کے ساتھ ہونے والی اقتصادی ترقی ہی ہر ایک کے لئے بہتر زندگی کی ضمانت فراہم کر سکتی ہے۔ ایک جمود کا شکار زوال پذیر معیشت میں جو کہ بین الاقوامی قرضوں کے سہارے اپنا وجود برقرار رکھے ہوئے ہے۔ سرکاری ملازمتوں میں زیادہ حصے کے لئے جدوجہد کرنا تو ایسا کھیل ہے جس میں ہار کے سوا کچھ حاصل ہونا ممکن نہیں۔

نسلی (Ethnic) تحریکیں آکاس بیل کی مانند ہیں۔ ملازم پیشہ طبقے (Class Salariat) ایسے حالات پر غور نہیں کرتے جو ایسی سرمایہ کاری کا ذریعہ بن سکیں جس سے پیداوار میں اضافہ ہونے کے ساتھ ساتھ اقتصادی سرگرمیوں میں بھی اضافہ ہو اور جس سے ہر ایک کی بہتری کا سامان ہو سکے۔ لیکن بجائے اس کے وہ ریاست کو انہیں ملازمت اور روزی فراہم کرنے کا واحد ذمہ دار سمجھتے ہیں کہ جیسے انہیں روزی دینا قوم پر واجب ہے۔ ملازم پیشہ طبقہ ہمیشہ سرپرستی (Patronage) کا خواہاں ہوتا ہے اور اسی

حالت میں پھلتا پھولتا ہے اسے اس سے غرض نہیں ہوتی کہ اس طبقے کے ارکان میں مال و دولت کون بانٹ رہا ہے۔ زیڈ۔ اے بھٹو نے تو ریاستی سرپرستی (State Patronage) کو ایک لطیف فن بنا دیا تھا اور یہی اس کی سیاسی حکمت عملی کی بنیاد تھی۔ مزید برآں بھٹو کی نیشنلائزیشن کی پالیسی بھی معیشت کو بحال کرنے یا اسے ترقی دینے کے لئے وضع نہ کی گئی تھی بلکہ اس کا مقصد بھی ایسے مواقع کا حصول تھا جن کو استعمال میں لا کر وہ ریاستی سرپرستی کا دائرہ وسیع سے وسیع تر کر سکے چنانچہ اس نے مغل بادشاہ کی طرح اپنے حواریوں اور خاشادیوں میں سرکاری نوکریاں بانٹنا شروع کر دیں جس کا نتیجہ قومیائے گئے اداروں میں ضرورت سے بہت زیادہ افراد کی بھرتی اور نااہلی کی صورت میں نکلا۔ مثلاً بینک' پاکستان سٹیل مل اور کئی دیگر ادارے نیشنلائزیشن کے ان نتائج کا شکار ہوئے۔ ایسے بہت سے مسائل جو بھٹو نے وراثت میں چھوڑے نیشنلائزیشن ان مین سب سے نمایاں ہے جس سے ہم آج بھی نپٹنے میں کوشاں ہیں۔ بھٹو کی اس طرح کی پالیسیوں کے باعث پاکستان میں صنعتی ترقی کا سلسلہ ٹوٹ گیا۔ نواز شریف کی جبلتیں بھی اسے کم و بیش اسی رخ پر لئے جا رہی ہیں۔ وہ ایسا شخص ہے جو سونے سے پہلے بولتا ہے اس لئے اس نے سوچ بچار کئے بغیر عوامی انداز میں اعلان کر دیا کہ وہ افراد جنہیں مختلف محکموں میں ملازموں کی تعداد کو کم کرتے ہوئے نوکری سے فارغ کر دیا گیا ہے ان سب کو دوبارہ سرکاری ملازمتیں دی جائیں گیں۔ جس لمحے اسے یہ احساس ہو گیا کہ زوال پذیر معیشت اور دیوالیہ خزانے کے ہوتے ہوئے وہ اس پوزیشن میں نہ ہو گا کہ لوگوں پر مال و دولت نچھاور کر سکے تب اسے اپنے اس جذبات سے مغلوب ہو کر کئے گئے اعلان سے روگردانی کرنا پڑے گی۔

اس میں شک نہیں کہ ملک میں بے انتہا بے روزگاری کے خاتمے کے لئے روزگار کے ذرائع مہیا کرنا بہت ضروری ہے۔ لیکن ایسا تب ہی ممکن ہے اگر ایسے روزگار کے ذرائع ممکن بنائے جائیں جن سے پیداوار میں اضافہ ہو سکے اس کے لئے خاص طور پر صنعتی ترقی بہت ضروری ہے۔ چنانچہ ہر ایک کے لئے اچھا روزگار مہیا کرنے کے لئے پیداواری صلاحیت کو بڑھانا بہت ضروری ہے۔ افسوس ناک بات یہ ہے کہ نسلی (Ethnic) سیاست کے سرکردہ رہنماؤں کو اس قدر وسعت نظر حاصل نہیں کہ وہ سرکاری ملازمتوں اور ریاستی سرپرستی سے آگے بھی کچھ دیکھ سکیں بلکہ اپنی تنگ

نظری پر مبنی سیاست اور اس کے نتیجے میں جنم لینے والے تشدد کی وجہ سے ملک ایسی سرمایہ کاری سے محروم ہو رہا ہے جس کے ذریعے پیداوار میں اضافہ ہونے کے امکانات ہو سکتے ہیں۔ ہم باآسانی دیکھ سکتے ہیں کہ کراچی اسی قسم کے نسلی (Ethnic) تشدد کا شکار ہے جس کی وجہ سے وہاں صنعتی زوال آچکا ہے اب نہ صرف نئی سرمایہ کاری آنا بند ہو گئی ہے بلکہ یہاں پر پہلے سے موجود فیکٹریاں بھی دوسری جگہوں پر منتقل کی جا رہی ہیں۔ایسا کرنا اپنے آپ پر ظلم کرنے کے مترادف ہے کیونکہ نسلی (Ethnic) تشدد کے باعث روزگار کے وہ مواقع بھی ناپید ہوتے جا رہے ہیں جو پہلے دستیاب تھے۔

ہماری سیاست کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ مسلسل صنعتی ترقی کے لئے مناسب حالات پیدا کئے جائیں اور ایسا تب ہی ممکن ہے اگر یہاں کے سیاسی نظام اور ریاست پر سے جاگیرداروں کا غلبہ ختم کر دیا جائے۔ یہاں پر ہر کوئی بحرالکاہل کے گرد واقع ٹائیگر اکانومیز کا ذکر بڑے خشوع و خضوع کے ساتھ کرتا ہے اور ان ریاستوں کو معاشی ترقی کے نمونہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ ان ریاستوں میں ہونے والی ترقی میں مضمر تضادات کو نظرانداز کر دینے کے بعد جو چیز سب سے نمایاں دکھائی دے گی وہ وہاں پر کی جانے والی زرعی اصلاحات ہیں جنہوں نے ان کی ترقی میں کلیدی رول ادا کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ سرمایہ کار طبقوں نے بھی اس ضمن میں بڑی جانفشانی دکھائی تب جا کر ان ریاستوں نے ترقی کی شاہراہ پر قدم رکھا۔ جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے تو یہاں پر تو ایسے حالات ابھی تک جنم نہیں لے سکے۔ یہاں ایک طرف نسلی (Ethnic) عناصر اپنے تنگ نظری پر مبنی مطالبات کی صدا بلند کرتے ہوئے سرگرم عمل ہیں تو دوسری طرف حکمران طبقہ ریاستی مرکزیت پر اپنے کنٹرول کو دوام بخشنے کی تگ و دو میں مصروف ہے اس صورتحال میں ہماری توجہ طبقاتی بنیادوں کی تعمیرنو (Class Realignment) سے گریزپا ہو جاتی ہے جبکہ طبقاتی بنیادوں کی تعمیرنو (Class Realignment) اقتصادی ترقی کے لئے بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی عدم موجودگی میں پیداواری عمل سے مرصع خوشحال مستقبل کے بارے میں ہماری فکر و نظر دھندلا کر رہ جاتی ہے لہٰذا معاشی ترقی وغیرہ کو نسلی (Ethnic) تضادات اور مذہبی کٹرپن پس منظر میں دھکیل دیتے ہیں اور ایسا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ریاست نے مذہبی نعرہ کو اپنا رکھا ہے۔

دراصل ہماری قومیت کا سیکولر نظریہ جس کی جڑیں ہمارے علاقے کی قدیم تاریخ میں پیوست ہیں وہ ہمیں متحد کر سکتا ہے۔ مزید برآں یہ پاکستان کے بارے میں اس عدم تحفظ کے احساس کا بھی خاتمہ کر سکتا ہے جس نے ہمارے حکمرانوں کو عرصہ ہائے دراز سے جکڑ رکھا ہے۔

قومیت ایسی شے ہرگز نہیں جس کا انتخاب اپنی مرضی سے کیا جا سکے۔ ہم قوموں اور قومی ریاستوں کے عہد میں رہ رہے ہیں۔ یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ جب جدید سرمایہ داری نظام کا ظہور ہوا تو اس کے نتیجے میں پیداواری عمل میں پیچیدگی آگئی جس کی وجہ سے محنت کی تقسیم میں وسعت پیدا ہوئی جو ایسے اداروں' قوانین اور سیاسی ڈھانچے کی متقاضی تھی جو کہ قدیم مقامی قومیتوں کو میسر نہ تھے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے ظہور سے قبل کے معاشروں میں مقامی سطح پر ہونے والی پیداوار اور وہیں سے تعلق رکھنے والے مزدوروں کی تخلیق کی ہوئی اشیاء کی بجائے اب محنت کی وسیع تر تقسیم اور پیداوار میں کارفرما مخصوص شعبوں میں مہارت (Specilization) رواج پا گئی۔ جب یورپ میں سرمایہ داری نظام نے جنم لیا تب ہی قومی ریاست کا وجود بھی عمل میں آ گیا۔ وہاں جب قوم پرست تحریکیں ابھریں تو کچھ ہی عرصے میں انہیں اس قدر سیاسی طاقت حاصل ہو گئی کہ ان تحریکوں نے مختلف جاگیرداروں کے زیر اثر تمام علاقوں کو اپنے قبضے میں لا کر انہیں اتحلو سے ہمکنار کر دیا اس طرح قومی ریاستیں وجود میں آئیں لیکن یہ نکتہ ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ صنعتی پیداوار کے عمل میں ملوث تکنیکی محنت کی وسیع تر تقسیم (Extended Technical Divisin of Labour) کی بدولت جدید قومی ریاست کا وجود ممکن ہو سکا اور یہ کہنا قطعاً" درست نہ ہو گا کہ محض سرمایہ دارانہ نظام نے قومی ریاست کو تشکیل دیا۔ یہ معلوم کر کے قطعاً" حیرت نہ ہونی چاہئے کہ قومی ریاست نہ صرف سرمایہ دارانہ معاشروں میں قائم ہوئی بلکہ سوشلسٹ معاشروں میں بھی اس کا ظہور ہوا چنانچہ ہم چاہیں یا نہ چاہیں ہمیں قومی ریاست کے تصور سے آشنا ہونا ہی پڑے گا۔

مغربی سرمایہ دارانہ نظام جس کی وجہ سے قومی ریاست وجود میں آئی اس ہی کی وجہ سے نوآبادیاتی نظام کو بھی پنپنے کا موقع ملا۔ نوآبادیوں میں نوآبادیاتی سرمایہ دارانہ ریاستوں کو قائم کیا گیا جنہیں بین الاقوامی سرمایہ کنٹرول کرتا تھا۔ نوآبادکاروں نے یہاں

سے جاگیرداری نظام کو بالکل ختم نہ کیا البتہ جاگیرداروں کے کنٹرول میں جو بھی علاقے تھے انہیں نوآبادیاتی ریاست کے تحت ضرور لایا گیا۔ نوآبادیاتی ریاست نے مقامی معاشرے پر کنٹرول کو یقینی بنانے کے لئے ہر علاقے کے جاگیردار کو اپنے انتظامی ڈھانچے کا حصہ بنا لیا اس طرح نوآبادیاتی نظام نے جاگیرداری نظام کو ایک طرح سے تحفظ فراہم کیا اگرچہ یہ جاگیرداری نظام اپنی روایتی طرز سے مختلف تھا۔ اس ضمن میں ایک دلیل یہ بھی دی جا سکتی ہے کہ نوآبادیاتی نظام نے ہی دراصل پنجاب اور سندھ میں جاگیرداری کی بنیاد رکھی۔ وادی سندھ کے میدان میں سرمایہ دارانہ اور نوآبادیاتی نظاموں کے ظہور سے قبل دیہی معاشرہ قبائلی انداز رکھتا تھا۔ ہمارے جاگیردار نوآبادیاتی نظام کی کوکھ سے پیدا ہوئے۔ قبائلی سرداروں کو قبائلی زمینوں کی ملکیت کا حق دے کر زمیندار بنا دیا گیا۔ بالکل اسی طرح جب مغربی پنجاب کی زمینوں کو نہری پانی کے ذریعے سے سیراب کیا گیا تو ان افراد کو بڑے بڑے قطعات اراضی عنایت کئے گئے جنہوں نے جنگ آزادی کے دوران انگریزوں کی مدد کی تھی۔ نوآبادیاتی حکومت کے ایک اور فیصلے کے نتیجے میں بڑے بڑے قطعات اراضی تشکیل دیے گئے اورانہیں مالدار افراد کو فروخت کیا گیا۔ ان حقائق سے یہ پتا چلتا ہے کہ یہاں پایا جانے والا جاگیردارانہ نظام سرمایہ دارانہ نظام کے ظہور سے قبل مقامی معاشرے میں وجود نہ رکھتا تھا۔ یہ سراسر نوآبادیاتی سرمایہ کی پیداوار ہے جو نوآبادیاتی نظام کے اختتام کے باوجود پاکستان میں ابھی اپنا وجود برقرار رکھے ہوئے ہے۔ اس کے بالکل برعکس ہندوستان میں زرعی اصلاحات کے نتیجے میں اس کا خاتمہ کر دیا گیا تھا جہاں تک پاکستان کا تعلق ہے یہاں جاگیرداروں نے بہت منظم بیوروکریسی کے ساتھ گٹھ جوڑ کرکے ریاست پر اپنا قبضہ جما لیا۔

نوآبادیاتی نظام کے اختتام کے باوجود پاکستان میں وہی ادارے' انتظامی ڈھانچہ اور قوانین برقرار رہے جو برطانوی عہد میں تشکیل دیئے گئے تھے۔ وہ ادارے اور قوانین نوآبادیاتی سرمایہ دارانہ مفادات کے تحفظ کے لئے وضع کئے گئے تھے لیکن پاکستان میں ہمارے پاس مقامی ترقی یافتہ سرمایہ دار طبقہ جو کہ آزادی کے بعد ریاستی امور کو سنبھال سکے ناپید تھا۔ ہمارا سرمایہ دارا طبقہ مختصر' کمزور اور نومولود تھا۔ وہ نہ صرف منظم طبقاتی تنظیم سے محروم تھا بلکہ اسے سیاسی میدان میں بھی زیادہ اثرورسوخ حاصل نہ تھا۔ جاگیردارانہ غلبے کی موجودگی میں ہمارے کمزور و ناتواں بورژوا طبقے میں اس اہلیت کا

سرسرا فقدان پایا جاتا تھا کہ وہ پاکستان میں سرمایہ دارانہ ترقی کے لئے کسی قسم کے اقدامات کر سکے جن کی ان کے طبقے کو اشد ضرورت بھی تھی۔ جاگیردارانہ طبقے سے تعلق رکھنے والے ہمارے حکمران تو پاکستان کے مستقبل کے بارے میں کسی بھی طرح کے وژن سے بالکل ہی عاری تھے۔ چنانچہ پاکستانی ریاست کی ابتداء سے سمت ہی متعین نہ ہو سکی۔ البتہ یہ ضرور ہوا کہ ہمارے حکمرانوں نے ریاست پر اپنے کنٹرول سے فائدہ اٹھاتے ہوئے قومی وسائل کی لوٹ مار کا بازار گرم کر دیا۔ انہوں نے باری باری ہمارے کمیاب اور قیمتی وسائل کو اپنے دور حکومت کی یادگاریں تعمیر کرانے میں ضائع کر دیا ہے جیسے کہ نواز شریف کی موٹروے ہے' جس پر ہمارے وسائل کا بڑا تناسب صرف ہو چکا ہے حالانکہ ان وسائل کا زیادہ بہتر استعمال ممکن تھا ان کے ذریعے سے صنعتی ترقی کے لئے اشد ضروری انفراسٹرکچر کو ترقی دی جا سکتی تھی۔ یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ موجودہ حکمران طبقہ ہمارے مستقبل کا امین ہرگز نہیں ہو سکتا۔

کثیر الملکی سرمایے کے تابع ہو جانے کے بعد ہماری پوزیشن مزید پیچیدہ ہو گئی ہے۔ یاد رہے کہ کثیر الملکی سرمایے کے مضبوط ترین نمائندے آئی ایم ایف اور ورلڈ بینک ہیں۔ ہماری ریاست اقتصادی' زرعی' فوجی اور سیاسی طاقت کے بین الاقوامی ڈھانچے میں پھنس کر رہ گئی ہے۔ کثیر الملکی سرمایے اور بین الاقوامی پیداواری عمل کے ظہور کے بعد ہماری قومی ریاست اور معیشت مختلف بین الاقوامی اداروں اور تنظیموں کے تابع ہو کر رہ گئی ہیں اور یہ ادارے اور تنظیمیں ہماری آزادانہ قومی ترقی کی راہ میں بڑی رکاوٹ ہیں۔ اب تو ہماری حیثیت بھکاری ملک کی سی ہو گئی ہے جسے کاسہ گداگری لئے امداد کی بھیک مانگنا پڑتی ہے۔ ہم بین الاقوامی سرمایہ کے رحم و کرم پر ہیں یا یوں کہہ لیجئے کہ ورلڈ بینک اور آئی ایم ایف کے رحم و کرم پر جو کہ بین الاقوامی سرمایہ کے سب سے بڑے نمائندے ہیں جنہیں امریکہ اور دیگر طاقتور ملکوں کی پشت پناہی حاصل ہے۔ بین الاقوامی سطح پر امیر اور غریب ممالک درجہ بندی قومی ریاستوں کی دنیا میں موجود سب سے بڑے اور بنیادی تضاد کی نشاندہی کرتی ہے جسے نوآبادیاتی نظام (New Colonialism) کہا جاتا ہے۔

ہمیں نئے نوآبادیاتی نظام (New Colonialism) سے بالکل اس طرح آزادی حاصل کرنے کی ضرورت ہے جیسے ہم نے پرانے نوآبادیاتی نظام سے آزادی حاصل کی

تھی۔ نئے نوآبادیاتی نظام سے آزادی تب ہی ممکن ہے اگر ہم امداد دہندہ (Donors) تنظیموں پر انحصار کرنے والی قومی معیشت کو خودانحصاری سے ہمکنار کر دیں۔ پرانے نوآبادیاتی نظام کے خلاف سیاست کے میدان میں جدوجہد کی گئی تھی جبکہ اب نئے نوآبادیاتی نظام کے خلاف اقتصادی میدان میں جدوجہد کرکے قومی معیشت کو آزادی دلانے کی ضرورت ہے تاکہ ہماری قومی معیشت اپنے پاؤں پر خود کھڑی ہونے کے قابل ہو سکے۔ ہمارے مستقبل کا یہی مطمح نظر ہونا چاہیے۔ قومی معیشت کی آزادی کے تصور کو اپنے عوام کے ذہنوں میں اجاگر کرنے میں کامیابی پر ہی ہمارے مستقبل کا دارومدار ہے۔ سیکولر اور علاقائی قومیت کے تصور کا ادراک بھی اسی تصور کا حصہ ہے۔ ہمیں اس احساس کو ترویج دینے کی ضرورت ہے کہ ہماری قومیت کی معروضی بنیاد وادی سندھ میں واقع تمام علاقوں کے باہمی تعلق میں مضمر ہے جو اسے تاریخ نے عطا کیا ہے کیونکہ عہد قدیم سے بلوچستان' سرحد' پنجاب اور سندھ ایک تاریخی اکائی کی حیثیت سے رہے ہیں۔ ہمیں اس سیکولر اتحاد کو تسلیم کرنا چاہیے جو ہمیں تاریخ نے عطا کیا ہے۔ اس اتحاد اور ایک قومی تقدیر کے مضبوط احساس کو بنیاد بنا کر ہی ہم ایسی پالیسیوں کو وضع کرکے اپنا سکتے ہیں جو ہمیں خود انحصار پر مبنی خوشحال مستقبل کی طرف لے جائیں گی۔

علاقائی قومیت کے اس تصور کو جڑیں پکڑنے میں دیر اس وجہ سے ہو گئی کہ ہماری تاریخ ہی میں بے شمار پیچیدگیاں اور تضادات پائے جاتے ہیں جو اس تصور کی ترویج میں رکاوٹ بنے رہے۔ ان پیچیدگیوں میں سے ایک قیام پاکستان سے متعلق ہے کہ پاکستان کی تحریک کی سیاسی بنیاد تو ان علاقوں میں تھی جو آج پاکستان کا حصہ نہیں ہیں۔ یہ یو۔ پی' بہار اور دیگر مسلم اقلیتی صوبوں کا مسلم تنخواہ دار طبقہ تھا جس نے مسلم لیگی سیاست کو اصل قوت عطا کی۔ اس کے بالکل برعکس مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلم لیگ کو قابل ذکر پذیرائی حاصل نہ ہو سکی۔ مسلم اکثریتی صوبوں میں مسلم لیگ کی کمزوری کو محسوس کرتے ہوئے جناح کو ان جاگیرداروں کے ساتھ معاملہ کرنا پڑا جو اس وقت صوبائی حکومتوں کو کنٹرول کر رہے تھے اور جنہیں دراصل وہ ناپسند کرتے تھے لیکن جناح نے ان سے روابط استوار کئے اور انہیں اس بات پر قائل کر لیا کہ وہ اپنی حکومتوں کے لئے مسلم لیگ کا لیبل اختیار کر لیں۔ لیکن حقیقت میں ان حکومتوں پر

مسلم لیگ کا کنٹرول برائے نام ہی تھا۔ پنجاب کی صوبائی حکومت سیکولر فیوڈل جماعت (یونینسٹ پارٹی) کے پاس تھی اور سندھ میں بھی جاگیردار ہی حکمران تھے۔ بنگال میں کرشک پرجا پارٹی کو اقتدار حاصل تھا۔ کرشک پرجا پارٹی کی قیادت اے۔ کے فضل الحق کر رہے تھے۔ تقسیم ہند سے کچھ ہی عرصے قبل مسلم اکثریتی صوبوں کے ان رہنماؤں نے مسلم لیگ میں ہونے کا فیصلہ کیا بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب ہو گا کہ انہوں نے اس جماعت پر قبضہ کر لیا اور یو۔ پی' بہار اور دیگر مسلم اقلیتی صوبوں سے تعلق رکھنے والا تنخواہ دار طبقہ کو جس نے مسلم لیگ کے لئے سخت جدوجہد کی تھی ہاتھ ملتا رہ گیا۔

تقسیم ہند کے موقع پر یو۔ پی' بہار اور ہندوستان کے دوسرے اقلیتی صوبوں سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کو جنہوں نے ہندوستان میں مسلم نیشنلزم کو استوار کرنے اور اسے پروان چڑھانے کے لئے سب سے زیادہ قربانیاں دیں بالکل نظرانداز کر دیا گیا۔ 1906ء کے بعد سے چار دہائیوں تک مسلم لیگ کے پلیٹ فارم سے ملازم پیشہ طبقات اپنے مطالبات کی صدا کو بلند کرتے رہے کیونکر اس دوران مسلم لیگ کی اصل قوت یہی لوگ تھے۔ جب بھی تقسیم ہند کا سوال آتا تو یہ سوچ کر حیرانی ہوتی ہے کہ یو۔ پی اور بہار وغیرہ کے مسلمان ملازم پیشہ طبقات نے پاکستان کے قیام کا مطالبہ کیونکر کیا جبکہ ایسا ہونے کی صورت میں انہیں تو ہندوستان میں رہ جانا تھا۔ جب یہ آل انڈیا مسلم لیگ کے جھنڈے تلے اس سارے عرصے کے دوران جدوجہد کرتے رہے تو وہ کون سے خواب اپنی آنکھوں میں سجائے ہوئے تھے یا وہ اس تحریک سے کون سی امیدیں وابستہ کئے ہوئے تھے اور اس جدوجہد سے انہیں اپنی کن خواہشات کی تشفی کی توقع تھی؟ اس کے بارے میں ہم بہت کم جانتے ہیں۔ تقسیم ہند کے ثمرات سے تو ان لوگوں کی اکثریت اس لئے محروم رہی کیونکہ وہ پاکستان آنے کی بجائے وہیں رہ گئے ان میں سے عشر عشیر نے ہجرت کر کے پاکستان میں سکونت اختیار کی اور وہ یہاں کے معاشرے کا حصہ بن گئے۔ وادی سندھ کی تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ بے شمار لوگ مغرب سے ہجرت کر کے یہاں پر آ کر بس گئے اور یہاں کی تہذیب و معاشرت کو پوری طرح سے اپنا لیا۔ انہی لوگوں کی طرح مہاجروں نے بھی اس سرزمین پر آ کر یہاں کی ثقافت اور معاشرت کو اپنا لیا ہے۔ پاکستان کے علاقائی تصور سے مہاجروں کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا اب وہ اسی علاقے کا حصہ ہیں۔

جب ہم مشرقی بنگال کو پاکستان کا حصہ تصور کرتے ہیں تو ہمارا سامنا ایک مختلف نوعیت کے مسئلے سے ہوتا ہے۔ 1947ء میں یہ کسی بھی طرح طے شدہ بات ہرگز نہ تھی کہ مشرقی بنگال پاکستان کا حصہ بن جائے گا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ متحدہ آزاد بنگال کی تجویز سے متعلق بہت کم لوگ جانتے ہیں۔ آزاد بنگال جو کہ پاکستان اور ہندوستان سے الگ جداگانہ حیثیت کا حامل ہوگا یہ منصوبہ اپریل 1947ء میں بات چیت کے لئے پیش کیا گیا تو اسے جناح صاحب کی آشیرباد بھی حاصل تھی۔ یہ منصوبہ اگرچہ اپنے منطقی انجام تک نہ پہنچ پایا پھر بھی اس کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اس منصوبے کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمیں آج کی تلخ تاریخی حقیقت کو تسلیم کرنے میں دقت نہ ہو گی اگرچہ بہت سے پاکستانیوں کے لئے یہ آج بھی مشکل ہے۔

بنگال کو تقسیم کرنے کے منصوبے کے متوازی آزاد و خودمختار بنگال کی ریاست کے قیام کی تجویز بھی زیر غور آئی۔ چونکہ بنگال کی تقسیم کے نتائج سے بنگال پراونشل مسلم لیگ اور بنگال پراونشل کانگریس دونوں خائف تھے لہٰذا ان دونوں تنظیموں نے مذاکرات کی ابتداء کی جن کا نتیجہ متحدہ و آزاد بنگال کے منصوبے کی صورت میں نکلا جس کے بارے میں یہ بھی کہا گیا کہ یہ ریاست ہندوستان اور پاکستان دونوں کے دائرہ اثر سے آزاد ہو گی۔ بنگال کی مسلم لیگ کے صوبائی صدر سہروردی اور سیکرٹری جنرل ابوالہاشم خان نے دیگر مسلم لیگی لیڈروں کی ہمراہی میں کانگریسی رہنماؤں مثلاً سرت چندرا بوس اور کرن شنکر رائے سے اس سلسلے میں بات چیت کی۔ بنگال پراونشل مسلم لیگ کی ورکنگ کمیٹی اس بات چیت میں پوری دلچسپی لے رہی تھی اس نے چھ ارکان پر مشتمل ایک سب کمیٹی بھی قائم کی تاکہ اس بات چیت کو مزید موثر بنایا جا سکے۔ آخر کار بنگال مسلم لیگ اور بنگال کانگریس کے رہنماؤں نے اس پر اتفاق کر لیا کہ دونوں تنظیموں کے رہنما مل کر آزاد و مختار بنگال کا مطالبہ کر دیں جو کہ ہندوستان اور پاکستان کے دائرہ اثر سے آزاد ہو۔ جناح صاحب نے بھی اس سکیم کو تسلیم کر لیا۔

سہروردی نے 26 اپریل 1947ء کو ماؤنٹ بیٹن سے ملاقات کی اور متفقہ تجاویز اسے پیش کیں۔ اسی شام جناح نے بھی ماؤنٹ بیٹن سے ملاقات کی تو ماؤنٹ بیٹن نے جناح سے دریافت کیا کہ "ان کا کیا خیال ہے اگر بنگال کو پاکستان میں شامل کرنے کی بجائے متحدہ حیثیت تفویض کر دی جائے" تو جیسے کہ ماؤنٹ بیٹن نے اپنے منٹس میں

تحریر کیا جناح صاحب نے بغیر کسی تامل کے کہا "اس سے مجھے دلی مسرت ہو گی۔ اس بنگال کا کیا فائدہ جس میں کلکتہ شامل نہ ہو۔ ان کے لئے زیادہ بہتر یہی ہے کہ وہ اکٹھے اور آزاد حیثیت سے رہیں۔ مجھے یقین ہے کہ ان کے ہمارے ساتھ دوستانہ تعلقات ہوں گے۔" اگر جناح کے حقیقت پر مبنی یہ خیالات عملی صورت اختیار کر لیتے تو نہ صرف بنگال کی بلکہ پاکستان کی بھی تاریخ بہت مختلف ہوتی۔ آزاد متحدہ بنگال کی بنیاد بھی علاقائی قومیت کے اسی کے تصور میں پنہاں ہوتی۔ علاوہ ازیں وہ ایک ایسی قوم کے طور پر ابھرتا جسکی زبان' ثقافت اور تاریخ مشترک ہوتی اور معاشی اعتبار سے بھی متحدہ بنگال وسیع امکانات کا حامل ہوتا جبکہ مشرقی بنگال کے بغیر پاکستان کی بنیاد علاقائی یکجہتی پر مبنی ہوتی۔ جناح کی جانب سے اس تجویز کی تائید کی بنیاد کسی تجریدی نظریے کی بجائے عملی سوجھ بوجھ پر قائم تھی اور وہ اس تجویز کو عملی صورت دینے میں سنجیدہ تھے لیکن کانگریس ہائی کمان نے اس تجوز پر مہر تصدیق ثبت کرنے سے انکار کر دیا اور اس معاملے میں ماؤنٹ بیٹن نے وہی کچھ کیا جو کانگریس ہائی کمان چاہتی تھی۔ اس طرح آزاد متحدہ بنگال کی بجائے مشرقی بنگال مشرقی پاکستان کی صورت میں پاکستان کا حصہ بن گیا اور مغربی بنگال بھارت کا حصہ قرار پایا۔

اگر ہم موجودہ صورتحال کا 1947ء میں ہونے والے ان مذاکرات کے تناظر میں جائزہ لیں تو شاید ہم یہ جان لیں کہ مشرقی بنگال کی بقیہ پاکستان سے علیحدگی اور بنگلہ دیش کے نام سے ایک علیحدہ مملکت کا قیام ایک طے شدہ حقیقت تھی بلکہ اسے زحمت کے بھیس میں رحمت سے تعبیر کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔ بنگلہ دیش کے قیام سے کئی دہائیوں پر محیط باہمی نفرت و عناد کا خاتمہ ہو گیا اور اب دونوں ملکوں کے عوام ایک دوسرے کے لئے دوستی اور بھائی چارے کے جذبات رکھتے ہیں۔ اس سے بہتر اور کیا ہوگا۔ دونوں خطے اب اپنی اپنی علاقائی بنیادوں پر قائم ہیں۔ جناح صاحب کی 1947ء میں آزاد و متحد بنگال کی تسلیم کر لینے پر آمادگی اس اندوہناک لیکن عقل پر مبنی واقعے کی طرف اشارہ تھی جو 25 سال بعد وقوع پذیر ہوا۔

بنگلہ دیش کے قیام کے ساتھ ہی پاکستانی قومیت کی علاقائی بنیادوں کی تشکیل کے لئے راہ ہموار ہو چکی ہے۔ نسلی (Ethnic) و علاقائی تحریکوں کی وجہ سے انتشار اور مذہبی نظریے سے جنم لینے والے کنفیوژن کے ہوتے ہوئے ہم ایک مثبت طرز کی

قومیت بننے میں ناکام رہے ہیں۔ لیکن ہمیں اب اپنے آپ کو ایک قومیت کے خدوخال میں ڈھالنا ہے۔ عام طور پر تو قومیت کا احساس قومی نوعیت کی تحریکوں کے ذریعے سے جنم لیتا ہے جو بالاخر ایک قومی ریاست کی تشکیل پر منتج ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے ہاں یہ عمل بالکل الٹ ہو گیا ہے۔ ہمارے پاس قومی ریاست پہلے سے موجود ہے اب ہمیں قومی نظریہ وضع کرنا ہے کیونکہ قومی نظریہ کسی بھی قومی ریاست کے لئے ناگزیر ہے۔

ہیگل فلاسفی آف ورلڈ ہسٹری پر دیئے گئے اپنے خطبات میں اس بات کی اہمیت پر زور دیتا ہے کہ قومی شعور کو موضوعی سطح پر بیدار کرنا کسی بھی معروضی طور پر خود کفیل ریاست کے لئے اشد ضروری ہے۔ وہ رقم طراز ہے۔ "ایسا ممکن ہے کہ تاریخ کے طویل ادوار سے گزر کر ہی قومیں اپنی آخری منزل تک پہنچ پائیں جو کہ ان کا اپنے آپ کو ریاست کے قالب میں ڈھالنا ہے' غالباً" ہمارے ہاں کسی بھی قسم کی جذبات سے لبریز قومی تحریک کی عدم موجودگی ہی قومیت سے متعلق ہمارے اندر عدم تحفظ کے احساس کو جنم دیتی ہے لیکن ہم اس مسئلے کو خوش اسلوبی سے حل کر سکتے ہیں۔ ہم پاکستانیوں کو ایک بے مثال کام کرنا ہے اور وہ علاقائی قومیت کے احساس کو ابھارنے کا کام ہے جس سے ہماری قومی ریاست کو تقویت مل سکے۔

علاقائی قومیت کا نظریہ ہمارے لئے نیا بالکل نہیں۔ ایک مرتبہ پہلے بھی ہمیں اس کے بارے میں بتایا گیا جب 1943ء میں جی۔ ایم سید نے اپنے بیانات میں سے ایک میں علاقائی قومیت کی غیر معمولی وضاحت کے ساتھ تشریح کی۔ سندھ مسلم لیگ کے صدر اور آل انڈیا مسلم لیگ کے کراچی کے اجلاس کے دوران ریسپشن کمیٹی کے چیئرمین کی حیثیت سے جی۔ ایم سید نے ان الفاظ کے ساتھ اپنی تقریر شروع کی۔ "میں آپ سب کو سندھ کی سرزمین پر خوش آمدید کہتا ہوں۔ سندھ سے میری مراد براعظم ایشیا کا وہ علاقہ ہے جو دریائے سندھ اور اس کے ضمنی دریاؤں کے کناروں پر واقع ہے۔ ماضی میں سندھ اور ہند کو مختلف اکائیاں تصور کیا جاتا تھا۔ سندھ میں کشمیر' شمال مغربی سرحدی صوبہ' پنجاب' بلوچستان اور موجودہ صوبہ سندھ شامل تھے۔ لیکن مرور زمانہ کے ساتھ ساتھ سندھ میں شامل تمام علاقے اس سے علیحدہ کر دیئے گئے اور سندھ کا خطہ سکڑ کر اتنا رہ گیا جتنا کہ آج کا صوبہ سندھ ہے۔ لیکن آج ہم ایک مرتبہ پھر ان مختلف خطوں کو ایک متحد اکائی کی صورت میں جوڑ دینے کا قصد کئے ہوئے ہیں۔ پاکستان اسی

علاقے کانیا مجوزہ نام ہے جسے پہلے سندھو کہا جاتا تھا اس خطے کی تاریخ بہت سے حوالوں سے بے مثال ہے' جی ایم سید کی یہ تقریر ہماری علاقائی قومیت کے نظریے کی حمایت میں ایک شاندار بیان کی حیثیت رکھتی ہے۔

سندھو اور ہند کے معاشروں میں فرق کا مجھے اس وقت اندازہ ہوا جب میں 1968_69ء کے دوران پنجاب کے ایک گاؤں میں تحقیق کی غرض سے مصروف تھا۔ مجھے یہ محسوس ہوا کہ وادی گنگا کے بالکل برعکس پنجاب کا معاشرہ ذات کی بجائے برادری کی بنیاد پر استوار ہے۔ میری رائے میں پاکستان کے دیگر علاقوں میں بھی ایسا ہی ہے۔ وادی سندھ میں سماجی تنظیم قبائلی طرز کی حامل تھی کیونکہ زمین کا استعمال اور کنٹرول قبائل اور برادریوں کے پاس تھا۔ ان قبائل کی سماجی تنظیم اور قبائلی رواج کے مطابق ملکیت زمین کی روایت نوآبادیاتی راج کے قیام کے بعد ٹوٹی۔ کیونکہ انگریزوں نے زمین کو ایک طرح کی جائیداد بنا دیا تھا۔ اگرچہ قبائل اور برادریوں کو اب زمینوں پر اس طرح کا کنٹرول تو حاصل نہیں رہا لیکن وادی سندھ کے علاقوں میں سماجی تنظیم ابھی تک اسی طرح سے قائم ہے جیسے کہ پہلے ہوا کرتی تھی۔ میرے اس خیال سے میرے دو ہندوستانی ماہرین ساتھیوں نے شدید اختلاف کیا۔ یہ دونوں حضرات مسلمان ہی تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کی مختلف ذاتوں کے بارے میں موجود تحریری مواد کا حوالہ دے کر میرے موقف کو رد کرنے کی کوشش کی۔ لیکن انہوں نے ایسا کرتے ہوئے اس حقیقت کو فراموش کر دیا کہ وہ تمام تر مواد جس کی طرف وہ اشارہ کر رہے تھے وادی گنگا میں مسلمان ذاتوں پر ہونے والی تحقیق پر مبنی تھا اور اس کا وادی سندھ میں وجود رکھنے والی سماجی تنظیم سے کوئی تعلق نہ تھا چنانچہ یہ حقیقت اپنی جگہ برقرار رہی کہ سماجی تنظیم کے اعتبار سے سندھو وادی گنگا سے مختلف ہے۔

ان دونوں خطوں میں اس فرق کی کیا وجہ ہے؟ یہ جاننا یقیناً دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ اس فرق کی وضاحت اس حقیقت میں مضمر ہے کہ سماجی درجہ بندی ہمیشہ متمول معاشروں میں نمودار ہوتی ہے اور چونکہ وادی گنگا ایک زرخیز زرعی میدان ہے اس لئے وہاں کی سماجی تنظیم ذات پات کا عنصر لئے ہوئے تھی۔ یہ بلاوجہ تو نہ تھا کہ شمالی مغرب سے آنے والا ہر حملہ آور سیدھا گنگا کے میدانوں کا رخ کرتا تھا وادی سندھ گنگا کی وادی تک پہنچنے کے لئے ایک گزر گاہ کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا۔ پانی پت کو

خاص طور پر گنگا کی وادی کے دروازے کی حیثیت حاصل تھی جو ہند اور سندھ کی اختتامی حدود پر واقع تھا چنانچہ اس میں قطعاً" حیرت کی بات نہیں کہ یہاں برصغیر پاک و ہند کی چند عظیم ترین جنگیں لڑیں گئیں جن کا مقصد گنگا کی وادی پر کنٹرول حاصل کرنا تھا۔

اس کے بالکل برعکس وادی سندھ دولت و ثروت کے ہر امکان سے محروم علاقہ تھا اس کے شمال اور مغرب میں سرحد اور بلوچستان کے خشک اور بے آب و گیا پہاڑ اور پوٹھوہار کی سطح مرتفع کے میدان ہیں اس کے جنوب میں وادی سندھ کے میدان ہیں جہاں پنجاب اور سندھ واقع ہیں اس خطے میں بھی زرخیزی نہ ہونے کے برابر تھی۔ یہاں کے ان علاقوں میں نیم خانہ بدوش قسم کے قبائل آباد تھے جہاں پر دریا سے سیراب ہونے والی زمین موجود تھی یہ قبائل اس زمین کو گرمیوں میں طغیانی سے موصول ہونے والے پانی سے سیراب کرکے تھوڑی بہت کھیتی باڑی کر لیتے تھے جس سے ان کا بمشکل گزر بسر ہوتا تھا۔ یہ اس صدی کے دوران جب نہریں نکالی گئیں تو پنجاب کے بعض علاقوں کو جنوبی ایشیا کے زرخیز ترین خطے کہا جانے لگا۔ بلوچستان اور سرحد میں تو مکمل طور پر غربت کا راج تھا۔ علی ہذالقیاس جو چیز ہمیں وادی گنگا سے مختلف بناتی ہے وہ دولت نہیں بلکہ ہماری غربت ہے۔

حال ہی میں وادی سندھ ایک مرتبہ پھر توجہ کا مرکز بنی ہے۔ اس موضوع کو اعتزاز احسن نے اپنی کتاب (Indus Saga and the Making of Pakistan) میں اجاگر گیا ہے۔ اگرچہ اعتزاز احسن کی کتاب کو سنجیدہ علمی کام کے طور پر تسلیم کرنا مشکل ہے غالباً" مصنف خود بھی اس کا متمنی نہ ہو لیکن اس کتاب میں وادی سندھی کا ذکر جذبے اور جوش کے ساتھ کیا گیا ہے۔ احسن جو بات کہنا چاہتا تھا اس نے اسے بہت خوبی کے ساتھ بیان کر دی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس دوران اس نے ہر لمحے سے حظ اٹھایا ہے۔ ایسے میں ان باتوں کی اہمیت بہت کم رہ جاتی ہے کہ اس میں بعض جگہوں پر مبالغہ آرائی سے کام لیا گیا ہے یا بعض حقائق صحیح نہیں ہیں اور ایک نکتہ کئی مرتبہ دہرایا گیا ہے یا یہ کہ پنجاب پر مصنف نے ضرورت سے زیادہ توجہ مرکوز کئے رکھی وغیرہ۔ ان تمام باتوں کے باوجود اس کتاب نے وادی سندھ کی علاقائی یکجہتی کی تشکیل نو کی دعوت دی ہے البتہ اس کتاب کے ساتھ سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ اعتزاز نے

ایسا ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے کہ جیسے وادی سندھ کا مرکز و محور پنجاب تھا اس نے پنجابی لوک شاعری کے بھی بہت زیادہ حوالے دیے ہیں جس سے خوشگوار تاثر مرتب ہوتا ہے لیکن اسے اپنے موضوع میں وسعت لانے کی ضرورت ہے خاص طور پر اگر وہ پنجاب کی بجائے تمام کی تمام وادی سندھ کو ہماری قومیت کی علاقائی بنیاد قرار دینا چاہتا ہے۔ ان تحفظات کے ساتھ اس کتاب کو خوش آمدید کہنا چاہئے جو تمام تر خامیوں کے باوجود مطالعے کی مستحق کتاب ہے۔ قاری کو خود بھی اس کتاب کی تشریح میں وسعت لانے کی کوشش کرنی چاہئے جس میں مصنف ناکام رہا ہے۔

جین حسین کی کتاب "ہسٹری آف دی پیپلز آف پاکستان" بھی اس ضمن میں ایک قابل قدر اضافہ ہے اگرچہ وادی سندھ کو ہماری علاقائی قومیت کی بنیاد قرار دینا جین حسین کا مطمح نظر نہیں البتہ اس نے وادی سندھ کے خطے کی تاریخ بڑے اچھے انداز میں بیان کر دی ہے وادی سندھ کا یہی خطہ آج کا پاکستان بھی ہے اس علمی کاوش سے بھی اس علاقے کی تاریخی یکجہتی ثابت ہوتی ہے جین حسین کا کام اعتزاز کی نسبت بہتر ہے کیونکہ جین نے اپنی کتاب میں مواد کو بطریق احسن منظم کیا ہے۔ یہ کتاب زمانہ قدیم سے موجودہ دور تک کے عہد کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے یہ کتاب بھی مطالعے کی مستحق ہے لیکن غالباً" ایک امریکی ہونے ناطے سے جین نے اسلامی نظریئے سے اپنی عقیدت کا اظہار کرنا بہت ضروری سمجھا ہے شاید اس لئے بھی کہ یہ اس کے شوہر کا ملک ہے۔ وہ اسلامی نظریے کا ذکر کرتے ہوئے منتخب شدہ حوالے بھی درج کرتی ہے لیکن کتاب کا مرکزی نکتہ وادی سندھ کی علاقائی یکجہتی کا تاریخ کے ذریعے سے اظہار ہے جس سے ہماری مشترکہ تاریخ و مشترکہ منزل کو متعین کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔

پاکستان کی علاقائی یکجہتی کو بنیاد بنا کر قومی شعور کی تشکیل کے کام کی ابھی شروعات ہے ہم امید کرتے ہیں کہ دوسرے سکالر، مصنف اور صحافی بھی اس موضوع پر غور و فکر کریں گے اور اسے ہمارے قومی شعور کا حصہ بنائیں گے تب ہم ایک نئی زندگی کی راہ پر چل پڑیں گے جہاں موجودہ دور کے نظریہ پاکستان جیسے مسائل اور کنفیوژن کو جنم دینے والے مذہبی حوالے نہ ہوں گے جن کی وجہ سے صرف فرقہ وارانہ تضاد میں اضافہ ہوا اور کشت و خون کا بازار گرم ہوا۔

تحقیق کے نئے زاویے

ہندوستانی معاشرہ اور نظریات کا تصادم

(سولھویں صدی سے اٹھارویں صدی تک)

ڈاکٹر مبارک علی

ہندوستان کی تاریخ کے بارے میں مغربی مورخین اور مفکرین نے یہ تاثر دیا تھا کہ اس کی کوئی تاریخ نہیں ہے' یعنی ہندوستانی معاشرہ منجمد اور ساکت ہے۔ اس میں کوئی حرکت نہیں' کوئی خیالات و افکار کا تصادم نہیں' اس لئے تبدیلی کا عمل بھی نہین۔ اب جب کہ ہندوستان تاریخ پر تحقیق شروع ہوئی ہے تو نتائج اس کے برعکس نکلے اور یہ ثابت ہوا کہ ہندوستانی معاشرہ ہر عہد اور ہر زمانہ میں نہ صرف متحرک رہا ہے بلکہ خیالات کے تصادم کے نتیجہ میں فکری تحریکیں پیدا ہوتی رہی ہیں جو معاشرہ کو ذہنی طور پر آگے بڑھاتی رہی ہیں۔

نو آبادیاتی دور میں اس خیال کو مقبول بنایا گیا کہ ماضی میں ہندوستان نے بے انتہا پس ماندہ روایات تشکیل دیں' لہٰذا ہندوستان کی ترقی کا حل یہی ہے کہ ماضی اور اس کی روایات کو ختم کر کے آگے کی جانب دیکھے۔ یہ ترقی کا ماڈل یورپی معاشرہ تھا کہ جس کی روایات میں جدیدیت اور ترقی کے راز پنہاں تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جدیدیت کے حامیوں نے اپنی تمام روایات کو رد کر دیا اور روشن خیالی کی راہیں مغربی تہذیب و کلچر میں تلاش کیں۔

اس ضمن میں ہندوستان میں تاریخ کے اس عمل کو فراموش کر دیا گیا کہ روایات میں کبھی بھی یک جہتی نہیں ہوتی ہے۔ ایک تو وہ روایات ہوتی ہیں کہ جو مراعات یافتہ طبقے اپنے مفادات کے تحفظ کے لئے تشکیل دیتے ہیں' مگر یہ روایات پورے معاشرے کے ذہن کی عکاسی نہیں کرتی ہیں' وہ محروم طبقے بھی ہوتے ہیں کہ جو ان کے خلاف بغاوت کرتے ہیں ان کی مزاحمت کرتے ہیں' کبھی ان انکار کا اظہار فرقوں کی شکل میں ہوتا ہے' تو کبھی یہ بغاوت کی صورت میں ظاہر ہوتی ہیں۔ اب تک تاریخ حکمراں طبقوں کے ہاتھ میں تھی' اس لئے ان کی روایات اور افکار تاریخ کا ایک حصہ تھیں' مگر اب جب کہ تاریخ کو نچلی سطح سے دیکھا

جا رہا ہے عوامی احتجاج' اور ردعمل بھی تاریخ کا حصہ بن رہے ہیں اور ان روایات کی نشان دہی ہو رہی ہے کہ جس میں بغاوت ہے' احتجاج ہے' تبدیلی کی خواہش ہے۔

ہندوستان کا معاشرہ اس وقت سے ایک نئے چیلنج سے دوچار ہوا کہ جب یہاں پر مسلمان بحیثیت فاتح کے آئے اور اپنے ساتھ ایک نیا مذہب بھی لائے۔ دونوں مذاہب کے درمیان تصادم اور کش مکش اس لئے قابل ذکر ہے کہ اسلام ایک مشنری مذہب ہے کہ جو تبدیلی مذہب کے لئے لوگوں کو آمادہ کرتا ہے' جبکہ ہندو مذہب میں تبدیلی مذہب کی کوئی گنجائش نہیں ہے' اس لئے ہندو مذہب کے لئے یہ ایک بڑا چیلنج تھا کہ خود کو کیسے بچایا جائے' کیا یہ کوشش کی جائے کہ اسلامی عقائد کو اپنے اندر ضم کر لیا جائے؟ یا اپنی خالصیت کو برقرار رکھا جائے؟ یہ دونوں رجحانات ہمیں اس دور کی تاریخ میں ملتے ہیں۔

ہندوستان کے حکمران کی حیثیت سے سلاطین دہلی اور بعد میں مغل بادشاہوں کے لئے یہ ایک اہم مسئلہ تھا کہ کیا یہاں شریعت کا نفاذ کر کے ایک اسلامی حکومت قائم کی جائے؟ یا سیکولر بنیادوں پر' مذہبی رواداری کے ساتھ حکومت کی جائے؟ مسلمان حکمران طبقوں میں ان دونوں نظریات کے درمیان تصادم رہا ہے۔

ایک روسی مورخہ یوجینیا وانینا (Eugenia Vanina) نے اپنی کتاب

(Ideas and Society in India from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries, 1996).

"سولہویں صدی سے لے کر اٹھارویں صدی تک ہندوستانی معاشرہ اور اس کے نظریات" میں تین صدیوں میں ہونے والے ان نظریات و افکار کے باہمی تصادم کی تاریخ کو بیان کیا ہے کہ جس سے ہندوستانی معاشرہ دوچار تھا' اس نے خاص طور سے ان روشن خیال اور ترقی پسند نظریات کا تجزیہ کیا ہے کہ جو اکبر کے عہد اور شاہی سرپرستی میں ابھرے اور ہندوستانی ذہن کو بدلنے کی کوشش کی' پھر ان نظریات کا ذکر ہے کہ جو عوامی سطح پر ابھرے اور جنہوں نے قدامت پرستی' مذہبی جنونیت' اور تنگ نظری کو چیلنج کیا۔

اکبر کے عہد میں ابوالفضل ایک ایسا دانشور' مفکر' اور فلسفی تھا کہ جس کا ہندوستان کے معاشرے کو تبدیل کرنے کا ایک وژن تھا۔ اکبر نے ایک حکمران کی حیثیت سے اس کے نظریات کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی۔ ابوالفضل نے "آئین اکبری" میں بادشاہت کا جو نظریہ پیش کیا ہے اس کی تہہ میں بڑے انقلابی عناصر کارفرما ہیں' وہ کہتا ہے کہ بادشاہت کی

روشنی خدا کی جانب سے ودیعت ہوتی ہے' اس طرح جیسے کہ سورج کی کرنیں روشنی پھیلاتی ہیں۔ لیکن یہ الٰہی نور ہر بادشاہ میں نہیں ہوتا ہے' یہ ایک حق پرست اور عادل بادشاہ کا خاصہ ہے۔ ابوالفضل ایک سچے اور خودغرض حکمران کے درمیان فرق قائم کرتا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو بظاہر تو اس نظریہ میں روایتی اسلامی اور ہندو بادشاہت کے نظریات نظر آتے ہیں' مگر درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ ابوالفضل کے مطابق ایک حق پرست اور سچا بادشاہ آفاقی سچائی اور نیکی کی غرض سے حکومت کرتا ہے' لہٰذا اس مقصد کے حصول کے لئے وہ بااختیار ہے کہ قدیم روایات اور اداروں کو تبدیل کر دے۔ چونکہ بادشاہ کو براہ راست خدا سے روشنی و ہدایت ملتی ہے' اس لئے اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ علماء اور مجتہدین سے مشورہ کرے۔ وہ ضرورت کے تحت لوگوں کی فلاح و بہبود کی غرض سے ہر تبدیلی لا سکتا ہے۔

یہی وہ بنیاد تھی کہ جس پر اکبر نے ہندوستان کی قدیم روایات کو تبدیل کرنے کی غرض سے اپنے اختیارات کو استعمال کیا مثلاً: بچپن کی شادی' جبریہ شادی' قریبی رشتہ داروں میں شادی اور ستی کی رسم' اس نے ان سب کی ممانعت کی۔ اس طرح ریاست نے پہلی مرتبہ ان معاملات میں دخل دیا کہ جو اب تک روایتی طور پر برادری' ذات اور خاندان کی حدود میں تھے۔

ابوالفضل بادشاہ کے اختیارات کو اور وسیع کرتا ہے کہ اگر عوامی فلاح و بہبود کا سوال ہو تو بادشاہ مذہبی احکامات سے بھی انحراف کر سکتا ہے۔ چنانچہ 1579ء میں محضر کے بعد علماء و مجتہدین بادشاہ کے ماتحت ہو گئے اور یوں بادشاہ کی ذات میں دنیاوی مقاصد و مذہبی روایات دونوں مل گئیں۔

ابوالفضل نے ایک ایسے "خدا" کا تصور پیش کیا ہے کہ جو ہر مذہب میں ہے اگرچہ اس کے نام مختلف ہیں۔ اس "خدا" کی نظر میں اس کے سب بندے ایک ہیں' لہٰذا بادشاہ کی حیثیت سے اکبر کا یہ فرض ٹھہرا کہ وہ خدا کی مخلوق کے ساتھ مساوی بنیادوں پر سلوک کرے' اس میں نہ ہندو کی تشخیص ہو' نہ مسلمان کی' اور نہ ہی بدھ مت ماننے والے کی یا عیسائی کی۔ یہ نظریہ اس لحاظ سے مختلف تھا کہ اب تک ایشیا اور یورپ میں بادشاہ کو اپنے ہم مذہبوں کا محافظ مانا جاتا تھا۔ اس لئے جب اکبر کے لئے سب مذاہب کے ماننے والے ایک ہو گئے تو اس نے معاشرے میں مذہبی تفریق کو ختم کرنے کے لئے جزیہ ختم کیا' جبریہ تبدیلی مذہب پر پابندی لگائی' مندروں کی حفاظت کی' گائے کی قربانی ممنوع کی اور ہندو تہواروں کو

دربار میں منانا شروع کیا۔ اس کے اس عمل سے یہ ثابت ہوا کہ وہ دنیاوی مقاصد کو مذہبی قوانین سے بالا سمجھتا تھا اور خود کو ساری رعیت کا محافظ مانتا تھا۔

ابوالفضل کے نظریات کو کس طرح سے اکبر نے اپنی پالیسی کا حصہ بنایا اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس نے معاشرے میں جن طبقوں کو ان کی اہمیت کے لحاظ سے تقسیم کیا' اکبر نے اس کے تحت اصلاحات کی کوشش کی۔ مثلاً ابوالفضل کے ہاں سب سے اہم طبقہ جنگ جوؤں کا ہے۔ پھر دست کار اور تاجر آتے ہیں' اس کے بعد مفکر' دانش ور اور صاحب علم' سب سے آخر میں کسان و کاشتکار۔ اس تقسیم سے یہ پتہ چلتا ہے کہ معاشرے میں صنعت کاروں' دست کاروں' اور تاجروں کا سماجی رتبہ بلند ہو گیا تھا۔ اس تقسیم کی روشنی میں اکبر نے کوشش کی کہ جاگیرداری نظام کا خاتمہ کیا جائے' ٹیکس وصول کرنے کا کام جاگیرداروں کے بجائے کروڑی کریں اور اس طرح عوام اور ریاست کے درمیان کوئی واسطہ نہیں رہے۔ ٹیکس جنس کے بجائے نقد صورت میں ادا کیا جائے۔ زمین کی پیائش جاگیرداروں کے بجائے ریاستی عہدے دار کریں۔ اس ضمن میں اس نے ناپ تول کے پیانے مقرر کئے' اناج کی قیمت مقرر کی' الٰہی سال کا اجراء کیا' ملک کو صوبوں میں تقسیم کیا' اور منصب داری نظام کو شروع کیا۔

اکبر سے پہلے مسلمان حکمرانوں میں ریاست کا ماڈل یہ تھا کہ سلطان مسلمان کیمونٹی کا محافظ تھا۔ ریاست کا کام تھا کہ مالیہ وصول کرے' ہندو حکمرانوں سے خراج لے' ذات پات' خاندان اور برادری کی رسومات و معاملات میں کوئی دخل نہ دے۔ ریاست کے ڈھانچہ میں مرکز کمزور تھا' جاگیردار اور امراء طاقت ور تھے۔

اکبر اس ماڈل کو بدلنا چاہتا تھا۔ وہ صلح کل کی پالیسی پر عمل کرتے ہوئے علماء و جاگیرداروں کی طاقت کمزور کرنا چاہتا تھا۔ سماج کو جنگ جوؤں' تاجروں' دست کاروں' علماء' کسانوں اور مزدوروں میں تقسیم کر کے ان کی مذہبی شناخت کو توڑنا چاہتا تھا۔ کیونکہ جنگ جو یا تاجر یا کسان ہندو اور مسلمان دونوں ہوتے تھے۔ اس لئے ان کی شناخت مذہب پر نہیں بلکہ ان کے پیشوں پر تھی۔ یہ تقسیم ذات پات کی بھی نفی کرتی تھی اور معاشرے کو سماجی طبقوں میں تقسیم کرتی تھی۔ اور اکبر ان سب کا بادشاہ' محافظ' اور سرپرست تھا۔ وہ کمزور مرکز کی جگہ طاقتور اور بااختیار مرکز کا حامی تھا کہ جو ابوالفضل کے نظریات پر قائم ہوا تھا۔

اکبر کا یہ ریاستی ڈھانچہ جہاں گیر کے عہد تک قائم رہا۔ شاہ جہاں کے زمانہ میں اس

میں تبدیلیاں آئیں مثلاً الٰہی سال کی جگہ ہجری سال نے لے لی۔ دربار کی رسومات کو اسلامی بنایا گیا' اور بادشاہ پھر سے اپنی کمیونٹی کا محافظ ہو گیا کہ جو دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کے ساتھ رواوار تھا' مگر وہ اس کے اہل مذہب کی طرح مساوی درجہ نہیں رکھتے تھے۔

اورنگ زیب کے عہد میں جب مغل زوال کے آثار نظر آنا شروع ہوئے تو ان کی وجہ اس کے مذہبی تعصب اور تنگ نظری کو قرار دیا گیا۔ مگر معاشرے کا عروج یا زوال ایک شخص کی وجہ سے نہیں ہوتا ہے۔ اس کی اہم وجہ یہ تھی کہ ریاست اکبر کے ماڈل سے ہٹ رہی تھی اور سلاطین کے دور پر واپس جا رہی تھی۔

مسلمانوں کا قدامت پرست طبقہ اس زوال کو قہرالٰہی سے تعبیر کرتا تھا جو اس لئے تھا کہ اکبر نے اسلام کو چھوڑ دیا تھا۔ اس لئے اب یہ کوشش تھی کہ اکبر کی ریاست کو تبدیل کر کے واپس اسے پرانی شکل میں لایا جائے تو یہ زوال کے عمل کو روک دے گی اس لئے اورنگ زیب کی اصلاحات اور اس کی ریاستی پالیسیوں کو اس پس منظر میں دیکھنے کی ضرورت ہے۔

ہندوستان میں آنے کے بعد مسلمان ہندوؤں سے علیحدہ ہو کر نہیں رہے۔ باہر سے آنے والے ایک عرصہ بعد مقامی کلچر سے متاثر ہوئے اور باہمی ملاپ اور رابطہ نے ان کو ایک دوسرے سے قریب کر دیا۔ خاص طور سے شہروں کی زندگی نے انہیں آپس میں مل کر رہنے پر مجبور کیا۔ اسی صورت حال کا تذکرہ میتھالی زبان کے ایک شاعر نے جونپور کے بارے میں اس طرح سے کیا ہے کہ:

"یہاں مسلمان بسم اللہ کہہ کر جانور کو ذبح کرتے ہیں' تو یہیں پر ہندو دیوتا کے نام پر قربان کرتے ہیں۔ یہاں مسلمان نماز پڑھتے ہیں' تو یہیں پر ہندو پوجا کرتے ہیں۔ یہاں پر اوجھا رہتے ہیں' تو ان کے ساتھ خواجہ رہتے ہیں۔"

یہ ملاپ اعلیٰ طبقوں سے لے کر نچلی سطح کے لوگوں تک میں تھا۔ تاریخ میں عبدالرحیم خان خاناں کی محفلوں کا ذکر ہے کہ جن میں ہر مذہب کے لوگ شریک ہوتے تھے۔ ابوالفضل کے دوستوں میں ہندو عیسائی اور دوسرے مذاہب کے لوگ شامل تھے۔ اس لئے اس نے خصوصیت سے اس نظریہ کو بڑھایا کہ خدا سب کے لئے ہے۔ نجات کے لئے فرد کا نیک اور پاک ہونا ضروری ہے۔ فیاض اور مذہبی شخص دونوں کی بخشش ہو گی۔

اس میل ملاپ کے ماحول کا نتیجہ تھا کہ لوگوں میں مذہبی رواداری پیدا ہوئی۔ بھگتی'

صوفی اور سکھ تحریکیں پیشہ ور طبقوں' دست کاروں' اور تاجروں کے طبقوں سے ابھریں اور عام لوگ ان کی رواداری اور عدم تشدد سے متاثر ہوئے۔

صلح کل کے ساتھ ساتھ اکبر اور ابوالفضل کے ہاں عقل' اور دلیل پر زور ہے۔ ابوالفضل ایک جگہ لکھتا ہے کہ "کسی شخص کو یہ اجازت نہ ہو کہ وہ ان چیزوں کو نظرانداز کر دے کہ جو وقت کے تقاضوں کے مطابق ہوں" وہ اس پر افسوس کرتا ہے کہ ماضی کے حکمرانوں نے مذہب کو ان لوگوں کے حوالے کر دیا کہ عقل سے بے بہرہ ہیں اور جن کا کام محض فتویٰ دینا رہ گیا ہے۔ اس لئے اکبر عقائد کے بارے میں اس چیز کا قائل تھا کہ اسے عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے اور اندھی تقلید کو ختم کیا جائے۔ اکبر کا دین الٰہی اس معیار پر تھا۔ اس کے اہم عناصر تھے کہ: دوسرے مذاہب کی مخالفت نہیں کی جائے گی' کسی کا جبریہ مذہب نہیں تبدیل کرایا جائے گا' کسی زندہ مخلوق کو ایذا نہیں دی جائے گی' تقلید سے پرہیز کیا جائے گا' اور مذہبی رسومات سے دوری اختیار کی جائے گی۔ اس لئے دین الٰہی کو ماننے والے ہندو اور مسلمان دونوں تھے اس کا گرو اکبر تھے اور پیروکار چیلے۔

اکبر نے جس صلح کل کی پالیسی کو پھیلایا تھا وہ اس کے بعد بھی جاری رہی۔ شیوا جی مغلوں کا دشمن تھا مگر مسلمانوں کی عزت کرتا تھا۔ گرو گوبند سنگھ ہندوؤں اور مسلمانوں کا احترام کرتا تھا۔ دیکھا جائے تو یہ محض اکبر کا نظریہ نہیں تھا' بلکہ یہ ہندوستان کی ضرورت تھی۔ اس نے میاں میر' شیخ محب اللہ' ملوک داس' عبدالقادر بیدل دارا' اور پران ناتھ جیسے دانشور پیدا کئے کہ جنہوں نے تعصب و تنگ نظری سے بلند ہو کر لوگوں کو انسانی بنیادوں پر اکٹھا کرنے کی کوشش کی۔

جہاں ایک طرف صلح کل کی پالیسی حکمران طبقوں اور دانشوروں کے ذریعہ اوپر سے پھیل رہی تھی وہاں نچلی سطح پر بھگتی تحریک عوامی سطح پر ابھر رہی تھی۔ یہ جاگیرداروں اور اونچی ذات والوں کے خلاف ایک بغاوت تھی کہ جو مذہبی رسومات اور مذہبی کتابوں پر اپنی اجارہ داری قائم کر کے خدا تک پہنچنے کے راستے عام لوگوں کے لئے بند کئے ہوئے تھے۔ بھگتی تحریک نے اس بنیاد پر پیغام دیا کہ خدا تک پہنچنے کے لئے رسومات' عبادات اور زیارت ان کی کوئی ضرورت نہیں۔ سب سے اہم چیز خدا سے محبت کا جذبہ ہے۔ محبت کے یہ جذبات ہر فرد میں ہو سکتے ہیں چاہے اس کا تعلق کسی مذہب اور ذات سے ہو۔ اس لئے خدا اور بندے میں براہ راست رابطہ ہوتا ہے۔ ان کے درمیان کسی پجاری' ملا' یا راہب کی

ضرورت نہیں اور نہ ہی کسی رسم یا کتاب کی ضرورت ہے۔

بھگتی تحریک دو فرقوں میں بٹی ہوئی تھی: سگون اور نرگون۔ سگون فرقے کے لوگ اس کے قائل تھے کہ "خدا کے اوصاف ہوتے ہیں اس لئے اسے کسی نہ کسی شکل میں پوجنا چاہئے۔ پوجا کے لئے بتوں اور مندروں کا ہونا لازمی ہو جاتا ہے۔ عبادات و رسومات کے لئے الٰہی کتب کی ہدایات کی بھی ضرورت ہوتی ہے' اس لئے یہ فرقہ وقت کے ساتھ روایتی ہندو مذہب میں مل گیا۔ اس فرقہ کے اہم افراد تھے سورداس' کسی داس' ودیا پتی اور میرا بائی۔

نگون فرقے کے لوگ اس کے قائل تھے کہ خدا تمام اوصاف سے مبرا ہے۔ اس لئے اس کی کوئی شکل اور ہیئت نہیں ہے۔ لہٰذا نہ اس کے بت بن سکتے ہیں' نہ مندر اور نہ پجاریوں کی ضرورت ہے اور نہ رسومات کی۔ اس فرقہ کے اہم افراد تھے کبیر داس' رائے داس' غریب داس' اکھو بھگت' چرن داس اور دادو دیال' اس فرقے کے نظریات نے پیشہ ور تاجروں' اور مزدوروں کو متاثر کیا۔ کیونکہ برہمنوں نے انہیں علم سے محروم رکھا تھا اس لئے یہ کتابی علم کا مذاق اڑاتے ہیں۔ کبیر کہتا ہے کہ: "میں وہ کہتا ہوں کہ جو میں دیکھتا ہوں' تم وہ کہتے جو کتابوں میں لکھا ہے۔" وہ اپنے تجربہ سے یہ بھی کہتے تھے کہ زیادہ علم غرور پیدا کرتا ہے۔ اس لئے کتابی علم سے زیادہ فرد کے لئے جذبہ محبت ضروری ہے۔

معاشرے کے یہ مظلوم اور پسے ہوئے طبقے جو تمام سہولتوں اور مراعات سے محروم تھے ان کے لئے یہ عہد کلیوگ یا تاریک دور تھا۔ تلسی داس کہتا ہے کہ:

"تاریکی کا زمانہ ہے۔ حکمران بے رحم ہیں جو حماقت پر مبنی فیصلے کرتے ہیں۔ کسانوں کے لئے کوئی فصل نہیں' فقیروں کے لئے کوئی خیرات نہیں' تاجروں کے لئے کوئی کاروبار نہیں' ملازمت کرنے والوں کے لئے کوئی روزگار نہیں' مظلوم لوگ ایک دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ کہاں جائیں؟ کیا کریں؟

جب حقیقی دنیا میں باعزت اور خوش حال ہونے کے کوئی ذرائع نہ ہوں تو لوگ خیالی دنیا بناتے ہیں۔ اسی محرومی کے ماحول میں تلسی داس نے "رام راجیہ" کا ایک یوٹوپیائی تصور پیش کیا۔ سرداس نے "سرساگر" میں ایک مثالی گاؤں اور روی داس (رائے داس) نے "بیگم پور" میں ایک مثالی شہر کی تصاویر کھینچی ہیں۔ ان تخیلاتی ملک' گاؤں اور شہر میں مساوات ہے' ذات پات کا فرق نہیں' امن و امان ہے' اور خوش حالی ہے۔

یہاں پر یہ سوال ابھرتا ہے کہ کیا یہ تحریک محض فرد کی نجات کے لئے تھی یا معاشرے

کو تبدیل کرنے کے لئے؟ اس میں فرد کی نجات پر زور ہے اور اس نجات کے لئے خدا کی ذات پر انحصار ہے۔ خدا ہی ظالموں کو ان کے اعمال کی سزا دے گا۔ جہاں تک دنیا کا تعلق ہے تو یہ خیر و شر کے تصادم کی جگہ ہے' انسان اور معاشرے کی کش مکش کی جگہ نہیں۔

ایک اور سوال یہ پیدا ہوا کہ بھگتی تحریک اسلام کے جواب میں ابھری؟ کے۔ ایم۔ پانیکر نے لکھا ہے کہ اسلام نے ہندو سماج کو زخمی کر دیا تھا۔ بھگتی تحریک نے ان زخموں پر مرہم لگایا اور ان کی اذیت کو کم کیا۔ لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں کہ بھگتی تحریک اسلام کے آنے سے بہت پہلے جنوبی ہند میں شروع ہو چکی تھی۔ اگر دیکھا جائے تو ہر تحریک کی بہت سی جہتیں ہوتی ہیں' بھگتی تحریک بھی سیدھی لائن میں نہیں جا رہی تھی' یہ ان تبدیلیوں سے متاثر ہو رہی تھی کہ جن سے ہندوستانی سماج دوچار تھا۔ شہروں کے پھیلاؤ نے دست کار' ہنرمند' اور پیشہ ور لوگوں کی سماجی حیثیت کو بلند کر دیا تھا۔ جولاہے' سنار' اسلحہ بنانے والے اور رنگریز وغیرہ دولت کی وجہ سے اپنا درجہ بلند کر رہے تھے' ان کا سماج میں عزت و وقار پیدا ہو گیا تھا۔ محنت کی تقسیم نے ذاتوں کو مزید ذاتوں میں پھیلا دیا تھا۔ دیہاتوں میں جاگیرداروں کے ساتھ دولت مند کاشتکار بھی ابھر رہے تھے۔ برہمنوں نے غربت سے مجبور ہو کر معمولی پیشے اختیار کرنا شروع کر دیئے تھے' جیسے تاجروں کے ہاں کلرک یا حساب کتاب رکھنا۔ اسلام نے اس تبدیلی کے عمل کو اور تیز کر دیا تھا۔ جب فارسی دربار کی زبان ہوئی تو برہمنوں اور کایستھوں نے سنسکرت چھوڑ کر فارسی اختیار کر لی۔ سنسکرت کے اثر کم ہونے کا نتیجہ یہ ہوا کہ مقامی زبانیں ترقی پذیر ہونا شروع ہوئیں۔

یہ وہ حالات تھے کہ جن میں کبیر' روی داس' اور رکھو نے اپنے پیشوں پر فخر کیا ہے۔

لیکن بھگتی تحریک کا ایک دوسرا رخ بھی ہے۔ جب اورنگ زیب کے زمانہ میں مہاراشٹر میں مغلوں کے خلاف تحریک شروع ہوئی تو اس وقت رام داس نے آزادی کی جدوجہد میں شیوا جی کی حمایت کی۔ یہ قوم پرستی کی تحریک "مہاراشٹر دھرم" کے نعرہ کے تحت مقبول عام ہوئی۔ اس کے پس منظر میں مہاراشٹر کی بدلتی ہوئی صورت حال تھی کہ جس میں جاگیردار اور وطن دار معاشی طور پر طاقت ور ہو گئے تھے اور اب وہ مغلوں کی حکومت ختم کر کے مہاراشٹر میں اپنا اقتدار قائم کرنا چاہتے تھے۔ اس عمل میں رام داس اور بھگتی تحریک نے مغلوں کے خلاف ان کا ساتھ دیا۔

یہی تبدیل ہوتی ہوئی صورت حال ہم پنجاب میں دیکھتے ہیں کہ جہاں نرگون بھگتی فرقہ

سے تعلق رکھنے والے نانک نے باہمی ملاپ اور ہم آہنگی کا پرچار کیا۔ لیکن بعد کے سیاسی حالات نے ان کے پیروؤں کے خیالات کو تبدیل کر دیا۔ ان کے جانشین گرو وقت کے ساتھ دولت مند اور طاقت ور ہوتے چلے گئے' کیونکہ سکھوں کو 10% آمدن کا حصہ گرو کو دینا ہوتا تھا۔ سکھوں کی وفاداری کو مستحکم کرنے کی غرض سے ان میں نظم و ضبط قائم کیا گیا۔ جب سکھ گروؤں اور مغلوں میں تصادم ہوا تو سکھوں میں ان کے خلاف زبردست تحریک پیدا ہوئی اس تحریک میں اس وقت اور توانائی آئی جب ان کے کئی گرو مغل حکومت کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ ان حالات میں گرو گوبند سنگھ (1708_1660) نے سکھوں کی پرامن جماعت کو ایک منظم' تربیت یافتہ جنگ جو جماعت میں تبدیل کر دیا۔ اب نانک کے تصورات و نظریات کے تحت سکھ پرامن' اطاعت گزار' اور فرماں بردار نہیں رہے' بلکہ باغی' جنگ جو' اور لڑنے والے ہو گئے۔ اس جماعت کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ اس میں ہر نسل اور ذات کے لوگ شامل تھے' وہ تمام لوگ کہ جو کسی نہ کسی شکل میں حکومت کے ہاتھوں ظلم کا شکار تھے۔ اس لئے اس جماعت میں مساوات کی بنیاد پر سب کو متحد کیا گیا۔

گرو گوبند سنگھ نے ایک تو "مسند" یا سکھ سرداروں اور جاگیرداروں کے خلاف مہم چلائی تاکہ ان کی طاقت ٹوٹے۔ پھر "گرو" کا عہدہ ختم کر کے تمام اختیارات سکھ کمیونٹی یعنی "خالصہ" کے حوالے کر دیئے۔ سکھوں کو اپنی شناخت قائم کرنے کے لئے اس نے علامات مقرر کیں' جن میں کنگھا' کچھا' کڑہ' کرپان' پگڑی' کیس شامل تھے۔ ہر سکھ کو نام کے ساتھ "سنگھ" لگانا شامل ہوا۔ اب تک یہ مراعت راجپوتوں کو تھی' اب سکھوں نے اسے اپنے نام کا حصہ بنا لیا جو کہ ان کی بہادری اور جرات کو ظاہر کرتا تھا۔

مہاراشٹر اور پنجاب میں بھگتی تحریک نے حالات کے تحت خود کو بدل لیا اور اپنے ابتدائی اصولوں اور تعلیمات سے ہٹ کر' اس کے ماننے والوں نے دونوں جگہ مغلوں کے خلاف جدوجہد کی۔ مہاراشٹر میں اس نے قومی تحریک کی شکل اختیار کی' تو پنجاب میں مذہبی بنیادوں پر سکھوں کو متحد کر کے' ہندوؤں اور مسلمانوں سے علیحدہ کر دیا۔ آنے والے حالات میں سکھ اس قابل ہوئے کہ پنجاب میں اپنی ریاست قائم کر سکیں۔

بھگتی تحریک کی اس تبدیلی کو مغل سلطنت کے زوال میں بہتر طریقہ سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اکبر نے اگرچہ اس بات کی پوری کوشش کی کہ صلح کل کے ذریعہ ہندوستان کے مختلف اور بکھرے ہوئے عناصر کو متحد کر دے' مگر اس کی یہ کوشش ناکام ہوئی۔ ہندوستان میں

مہاراشٹر، پنجاب، راجپوتانہ اور وسط ہند میں جاگیردار مضبوط ہوتے چلے گئے یہ طبقہ مہاراشٹر میں شیوا جی کی راہنمائی میں اور پنجاب میں گرو گوبند سنگھ کے زیر اثر مغلوں کے خلاف متحرک ہوا۔ دوسری طرف جاٹ، راجپوت، اور روہیلہ مغل حکومت پر کاری ضربیں لگا رہے تھے۔ ان حالات میں مغل سلطنت اپنے دفاع میں ناکام رہی اور اس کی مرکزیت ختم ہو کر رہ گئی۔

یہ وہ حالات تھے کہ جن میں ہندوستان کے دانشوروں نے اس پر غور کیا کہ اس مرکزیت کو کیسے بحال کیا جائے؟ مغلوں کی طاقت و اقتدار کو کیسے واپس لایا جائے۔ ان میں شاہ ولی اللہ (وفات 1762) قابل ذکر ہیں کہ جنہوں نے مغل حکومت کی خرابیوں کی نشان دہی کرتے ہوئے ان کے لئے اصلاحات تجویز کیں۔ جن خرابیوں کی جانب انہوں نے اشارہ کیا وہ یہ تھیں:

امراء، علماء، شاعر اور فوجی خزانہ سے تنخواہیں لیتے ہیں مگر اس کے بدلے میں کچھ کام نہیں کرتے ہیں۔ کسان، مزدور، اور تاجر کام کرتے ہیں مگر انہیں اس کا صلہ نہیں ملتا ہے۔ اس لئے یہ طبقے ریاست کے خلاف ہو گئے ہیں۔ ریاست کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے مرہٹہ، سکھ، اور راجپوت طاقت ور ہو رہے ہیں۔

ان خرابیوں کو دور کرنے کی تجاویز یہ ہیں:

1_ جاٹوں کے خلاف مہم چلائی جائے۔

2_ ریاست کے خزانہ میں اضافہ کے لئے ضروری ہے کہ خالصہ جاگیر میں اضافہ کیا جائے۔

3_ امراء سے جاگیریں واپس لے کر انہیں نقد تنخواہیں دی جائیں۔

4_ جو لوگ نااہل اور نکمے ہیں انہیں سرکاری ملازمتوں سے نکال دیا جائے۔

5_ بہادر فوجیوں کا تقرر کر کے انہیں پابندی سے تنخواہ دی جائے۔

6_ خالصہ جاگیر کو نہ تو مقاطع پر دیا جائے اور نہ اس پر کسی اور کو کاشت کی اجازت دی جائے۔

7_ بادشاہ اور امراء عیاشی سے دور رہیں۔

شاہ ولی اللہ نے جاٹوں، سکھوں، مرہٹوں، اور راجپوتوں کو ریاست کا دشمن قرار دیتے ہوئے ایک مذہبی ریاست کے استحکام کی بات کی ہے۔ وہ اس ریاست کا احیاء چاہتے تھے کہ

جو اکبر سے پہلے تھی کہ جس میں غیر مسلموں کے ساتھ رواداری تو تھی مگر مساوات نہیں تھی۔

مغل سلطنت کے زوال کے نتیجہ میں تین قسم کی ریاستیں پیدا ہوئیں۔ ایک وہ جو کہ مغلوں کی وارث تھیں جیسے بنگال' اودھ اور دکن' دوسری مرہٹہ (اور بعد میں سکھ) تیسرے میسور کی ریاست کہ جس نے جدیدیت کو اختیار کیا۔

ان میں سے وارث ریاستوں نے انگریزوں سے جدوجہد نہیں کی بلکہ ان کے اقتدار کو تسلیم کر لیا۔ انہوں نے برطانوی ریذیڈنٹ کو تمام اختیارات دے دیئے اور خود ہر فکر سے آزاد ہو کر عیاشی میں مصروف ہو گئے۔ اگرچہ مرہٹوں نے فوجی اصلاحات کے ذریعہ طاقت ور ہونے کی کوشش کی' مگر 1776 اور 1780 میں انہیں انگریزوں کے ہاتھوں شکستیں کھانا پڑیں۔

میسور ایک ایسی ریاست تھی کہ جس کے دونوں حکمرانوں میں مستقبل کے بارے میں ایک وژن تھا۔ اس لئے انہوں نے ریاست کو مضبوط بنانے کے لئے صرف فوجی اصلاحات ہی نہیں کیں بلکہ اس کے ساتھ سماجی و معاشی اصلاحات سے معاشرہ کو منظم و متحد کیا۔ فوجی اصلاحات میں جدید یورپی طریقوں کو استعمال کیا' وقت پر تنخواہ کی ادائیگی' فوجیوں کے لئے یونیفارم' زخمیوں کے لئے اسپتال' ریٹائر فوجیوں کے لئے پنشن۔ میسور کی ریاست نے بحریہ کی اہمیت کا اندازہ لگاتے ہوئے 72 مسلح جہاز تیار کئے۔

ٹیپو سلطان نے جاگیرداری ختم کر کے زمین کسانوں کو دے دی' مگر ان پر یہ شرط عائد کی کہ وہ زمین کو چھوڑ کر نہیں جائیں گے۔ صنعتی ترقی کے لئے کارخانے قائم کئے' تاجروں کو سہولتیں دیں اور سیاسی و معاشی و سماجی طور پر میسور کو اس قابل بنا لیا کہ انگریزوں سے مقابلہ کیا جا سکے۔

انگریزوں کے ساتھ اس جدوجہد میں کسان' مزدور' کاریگر اس کے ساتھ تھے مگر جاگیردار اور قدیم امراء اپنی مراعات سے محروم ہونے کے بعد اس کے مخالف ہو گئے تھے اس لئے اس کے خلاف ان میں سازشیں عام تھیں۔ جب انگریزوں نے انہیں جاگیریں واپس کرنے کا وعدہ کیا تو وہ ان کے ساتھ مل گئے۔ چونکہ حیدر علی اور ٹیپو کا تعلق نچلے طبقے سے تھا اس لئے امراء انہیں اپنے سے کم سمجھتے تھے اور حیدر آباد دکن والے تو انہیں حقارت سے دیکھتے تھے۔

میسور ریاست کی اس طاقت کی وجہ سے انگریزوں نے ٹیپو کے خلاف زبردست

پروپیگنڈا کیا اور اسے مذہبی جنونی کہا حالانکہ وہ مذہبی طور پر بڑا رواداد تھا اور ہندوؤں اور عیسائیوں کے ساتھ مساوی برتاؤ کرتا تھا۔ مگر ان تمام خوبیوں کے باوجود اسے انگریزوں' مرہٹوں' اور حیدر آباد کی فوجوں کے ہاتھوں شکست کھانی پڑی۔

جب انگریز اپنے تمام حریفوں کو شکست دے چکے تو اہل ہندوستان کے لئے اب سوائے اس کے اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ان کے اقتدار کو تسلیم کر لیں۔ کیونکہ اٹھارویں صدی میں مغل سلطنت کے احیاء کی کوششیں بھی ناکام ہوئیں' اور میسور کی فوجی و سیاسی و سماجی اصلاحات بھی اسے شکست سے نہ روک سکیں' اس صورت میں انگریزوں کا اقتدار میں آنا لازمی ہو گیا۔

اسلام اور بادشاہت

ڈاکٹر مبارک علی

اسلامی تاریخ میں یہ سوال ہمیشہ سے بحث کا باعث رہا ہے کہ کیا اسلام میں بادشاہت جائز ہے؟ اس سوال کی تاریخ میں اس لئے اہمیت ہے کیونکہ اسلامی تاریخ حکمران خاندانوں کے تسلسل سے بھری پڑی ہے۔ اگر بادشاہوں کی تاریخ کو اسلامی تاریخ سے خارج کر دیا جائے تو اسلامی تاریخ بہت مختصر ہو کر ایک دائرے میں محدود ہو جائے گی۔ اس پر بھی بحث ہے کہ کیا اصل اسلامی تاریخ صرف رسول اللہ اور خلفاء راشدین تک تھی؟ اور یا پھر صرف رسول اللہ کے دور میں صحیح اسلامی عہد رہا' اور بعد میں ایسی تبدیلیاں آئیں کہ جنہوں نے اس کے اسلامی کردار کو بدل دیا۔

ایک مکتبہ فکر کی یہ رائے ہے کہ اسلام نے اپنے صحیح اور بنیادی کلچر کو اس وقت تک برقرار رکھا کہ جب وہ عرب کی قبائلی جمہوریت میں تھا' اس وقت ایک عرب بدو بھی کھڑے ہو کر خلیفہ وقت سے پوچھ سکتا تھا کہ اس نے اپنا لباس دو چادروں سے کس طرح سے تیار کرایا جب کہ اس کے حصہ میں صرف ایک چادر تھی۔ لیکن جب اسلامی فتوحات کے نتیجہ میں شام و عراق' ایران' و مصر فتح ہوئے تو اس کے نتیجہ میں بازنطینی اور ساسانی اثرات آئے جنہوں نے عربوں کے سیاسی نظریات کو تبدیل کرنا شروع کر دیا۔ ان نظریات کو روکنے کی ایک حد تک کوشش ضرور ہوئی' مثلاً حضرت عمرؓ کو جب معلوم ہوا کہ عمر بن العاص نے فسطاط کی مسجد میں ممبر بنایا ہے اور اس پر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتے اور وعظ دیتے ہیں تو آپ نے اسے توڑنے کا حکم دیا' کیونکہ کسی فرد کو یہ حق نہیں تھا کہ وہ دوسرے مسلمانوں سے اونچا کھڑا ہو۔

لیکن جب حضرت معاویہ نے شام کے گورنر کی حیثیت سے اپنی شان و شوکت کا یہ جواز دیا کہ یہاں کے لوگ اس کے بغیر اطاعت نہیں کرتے ہیں تو حضرت عمرؓ اس پر خاموش

ہو گئے۔

جو لوگ اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ ایرانی اور بازنطینی اثرات نے اسلام کے کردار کو تبدیل کر کے اسے جمہوری سے مطلق العنانیت میں بدل دیا' وہ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں کہ جب بھی دو ثقافتوں یا تہذیبوں کا ملاپ ہوتا ہے تو اس کے نتیجہ میں ایک ایسی مشترک ثقافت ابھرتی ہے کہ جس میں دونوں تہذیبوں کے اجزاء و عناصر شامل ہوتے ہیں۔ عربوں کی فتوحات اور بڑی تعداد میں شامیوں' عراقیوں اور ایرانیوں کے مسلمان ہونے کی وجہ سے ان کی تہذیب و ثقافت اسلامی معاشرہ کا ایک حصہ بن گئی۔

خاص طور سے عربوں کے حکمراں طبقوں نے بازنطینی اور ساسانی طور طریق کو اختیار کر کے خود کو دوسروں سے ممتاز کر لیا۔ اگرچہ امیہ دور کے حکمرانوں نے عربی کلچر کو باقی رکھا' مگر ان کے دور میں ایرانی و بازنطینی حکمرانی کی علامات کو اختیار کر لیا گیا تھا۔ یہ صورت حال اس وقت مکمل طور پر بدل گئی کہ جب ایرانیوں کی مدد سے عباسی خاندان حکمراں ہوا' انہوں نے خلیفہ کو ایرانی بادشاہ بنا کر' اس کے دربار کو ساسانی دربار کا نمونہ بنا دیا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے : مبارک علی : مغل دربار' لاہور)

ایک مرتبہ جب بادشاہت کا ادارہ مستحکم ہو گیا تو اسلامی معاشرے کے لئے یہ ناممکن ہو گیا کہ وہ اسے رد کریں۔ علماء و فقہاء کے پاس نہ تو طاقت تھی' نہ اختیار اور نہ ہی خواہش کہ اس کے خلاف آواز اٹھائیں۔ اس لئے اس ادارے کے جواز میں حدیثیں بھی پیش کی گئیں' فتویٰ بھی دیئے گئے' اور دلائل سے بھی اس کی افادیت کو ثابت کیا گیا۔ اس طرح سے اسلام میں بادشاہت کا ادارہ قانونی طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ اس ادارہ کی قبولیت نے اس کے اس تسلسل کو باقی رکھا کہ جو ایران و شام اور مصر میں تاریخی طور پر جاری تھا۔ اس ادارہ کے ساتھ ہی اس کی علامات' نشانیاں' مراعات' اور رسومات بھی باقی رہیں۔

اس موضوع پر یوں تو مختلف مقالات مل جاتے ہیں' مگر عزیز العزمی نے "مسلم بادشاہت" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے۔

Muslim Kingship : Power and the Sacred in Muslim,Christian, and Pagan Polities. (I. B. Tauris, London, 1997)

اس کتاب میں العزمی میں نے اس تسلسل کو بیان کیا ہے کہ جس عمل میں ماضی میں بادشاہت کا ادارہ وجود میں آیا' اور پھر اس کے ساتھ' دربار کی رسومات' اور اس کی مراعات

ارتقاء پذیر ہوئیں۔ یہاں تک کہ بادشاہ کی الٰہی حیثیت ہو گئی اور وہ ایک عام فرد کے بجائے مافوق الورا حیثیت کا مالک ہو گیا۔ لہٰذا اس کے لئے ضروری ہوا کہ وہ عام لوگوں سے مختلف رہے' شان و شوکت کو اختیار کرے' اپنی ذات کو دوسروں سے ممتاز رکھے اور اپنی طاقت کے اظہار کے لئے علامات و رسومات کو استعمال کرے۔

مسلمان معاشرہ میں بادشاہت کے ادارے کے آنے سے قبل ان علاقوں میں اس کی کیا حیثیت تھی کہ جو مسلمانوں نے فتح کئے؟ اور دنیا کی دوسری بڑی تہذیبوں میں اس کا ارتقاء کس طرح سے ہوا؟ اس کی نشاندہی کرتے ہوئے العزی اس بات کی جانب اشارہ کرتا ہے کہ اب تک مورخوں نے تہذیبوں کے مابین تصادم اور کش مکش کو دیکھا ہے مثلاً ایران و یونان کے درمیان جنگیں یا اسلامی خلافت و مغرب کے مابین تصادم کو دشمنی اور مخالفت کی شکل میں بتایا ہے مگر اس کے نزدیک ان موضوعات پر اب جو تحقیق ہو رہی ہے' جنگوں اور خونی تصادموں سے زیادہ اس پر زور دے رہی ہے کہ دو تہذیبوں کے ملاپ سے کس قسم کی مشترک تہذیب ابھری اور دونوں نے ایک دوسرے سے کیا سیکھا۔ اس نقطہ نظر سے اب مقدونیہ کا سکندر یونان و ایران کو علیحدہ کرنے والا نہیں بلکہ جوڑنے والا تھا۔ اس کی فتوحات کے نتیجہ میں مغرب و مشرق ایک دوسرے سے دور نہیں ہوئے بلکہ قریب آئے اور ایک دوسرے سے سیکھا۔ لہٰذا اس کے نزدیک تہذیبوں کو تصادم اور کش مکش سے زیادہ ان کے اس پہلو کو دیکھنا چاہئے کہ جس کے نتیجہ میں ایک مشترکہ ثقافت ابھری اور جس نے علاقوں اور لوگوں کو باہم ملایا۔

بادشاہت کا ادارہ کیوں انسانی معاشروں میں طاقتور ہوا؟ اس کی وجہ یہ تھی کہ اس ادارے میں سیاسی طاقت کا اجتماع ہو گیا تھا' جس نے اسے مطلق العنانی بنا دیا تھا' لہٰذا اس لئے یہ نتیجہ نکلا کہ "ہر اس چیز کی پرستش کرو کہ جو سیاسی طاقت کی نمائندگی کرتی ہو۔"

بادشاہت کے ادارے کی حیثیت کبھی بھی ایک جیسی نہیں رہی' یہ حالات کے تحت مختلف تہذیبوں اور علاقوں میں بدلتا رہا۔ مثلاً سکندر مقدونیہ کو بحیثیت بادشاہ کے دیکھا جائے تو اپنے مفتوحہ علاقوں میں مختلف حیثیتوں میں پہچانا گیا۔ مصر میں اسے ایک دیوتا مانا گیا کہ جو تمام اختیارات کا مالک تھا' ایران میں ایک مطلق العنان حکمران' مگر دیوتا نہیں' یونان میں دیوتا' مگر مطلق العنان نہیں' اور اس کے اپنے وطن مقدونیہ میں نہ تو اسے دیوتا مانا گیا' نہ مطلق العنان' بلکہ ایک ایسا حکمران کہ جسے نیم دستوری کہا جا سکتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا

ہے کہ مختلف ملکوں اور تہذیبوں میں بادشاہت کے ادارہ کا ارتقاء مختلف حالات میں ہوا' اور اس کے ساتھ ہی اس کی طاقت و قوت و اقتدار کی علامات و نشانیاں بھی علیحدہ حالات میں تخلیق ہوئیں۔

مثلاً تاج' جو آگے چل کر بادشاہ کی ایک اہم علامت بنا' اس کی ابتداء یہ تھی کہ یہ ان کمانڈروں کو پہنایا جاتا تھا کہ جو جنگ میں فتح یاب ہو کر آتے تھے۔ عباسی خلفاء نے بھی اس روایت کو جاری رکھا اور اپنے کمانڈروں کو ان کی خدمات کے اعتراف کے طور پر تاج دیئے' مگر خود انہوں نے تاج کو شاہی علامت نہیں بنایا۔

اگرچہ عباسیوں کو ایران کی رسومات اور علامات میں تاج بھی ملا تھا کیونکہ ساسانی بادشاہ اپنے سر پر ایک بھاری تاج رکھتے تھے کہ جو چھت سے لٹکا ہوا ہوتا تھا۔ مگر انہوں نے اس قسم کے تاج کو اپنایا نہیں۔ آگے چل کر یورپ کے بادشاہوں نے تاج کو بطور شاہی علامت کے اختیار کر لیا اگرچہ چرچ اسے کافروں کی نشانی کہتا رہا۔ بعد میں تاجپوشی کی رسم انتہائی اہم ہو گئی اور کارولنجین دور حکومت میں تاجپوشی کی یہ رسم چرچ میں ادا ہونے لگی' کہ جس میں چرچ اور اس کے عہدیداروں کی شرکت نے اسے ایک مقدس شکل دے دی۔ اس موقع پر جو دعائیں پڑھی جاتی تھیں وہ طویل عرصہ تک ایک سی رہیں' مثلاً 1825 میں فرانس کے چارلس دہم کے وقت وہ جو دعائیں پڑھی گئیں وہی دعائیں 869 میں چارلس دی بالڈ کے لئے پڑھی گئی تھیں۔ تاجپوشی کی اس رسم نے بادشاہ کو مذہبی اور سیاسی طور پر جائز حکمراں تسلیم کرانے میں اہم کردار ادا کیا۔

بادشاہت کی دوسری علامت عصا تھی۔ بابلی زمانے میں بادشاہ کے لئے چھتر بھی ہوا کرتا تھا اور مور چھل بھی کہ جس سے مکھیاں اڑائی جاتی تھیں' ان سے ان علامات کو ساسانیوں نے اختیار کیا اور یہاں سے یہ مصر میں فاطمی خلفاء اور مملوک بادشاہوں کے دربار میں روشناس ہوئیں۔

تخت کا رواج ایران و ہندوستان میں تھا کہ جس پر بادشاہ دربار میں امراء سے بلند ہو کر بیٹھتا تھا۔ بادشاہ کی ذات کو عام لوگوں سے دور رکھنے کے لئے ضروری تھا اسے نظروں سے اوجھل رکھا جائے۔ کیونکہ جو چیز بھی دور ہو' چھپی ہوئی ہو' اور جس تک پہنچ مشکل ہو' ایک ایسی چیز پراسرار بن جاتی ہے اور یہ پراسراریت ایک طرف تجسس کو پیدا کرتی ہے تو دوسری طرف اس سے خوف اور ڈر بھی پیدا ہوتا ہے اس لئے ساسانی بادشاہ اپنے اور درباریوں کے

درمیان نہ صرف فاصلہ رکھتے تھے' بلکہ خود کو پردے کے پیچھے چھپا کر رکھتے تھے۔ اس حجاب کو امیوں اور عباسیوں نے بھی اختیار کیا۔ دور رہنے کا ایک فائدہ یہ تھا کہ بادشاہ سلطنت کے نظم و نسق میں خود نظر نہیں آتا تھا' بلکہ اس کے نمائندے لوگوں کے سامنے ہوتے تھے۔ اس لئے اگر نظم و نسق خراب ہوتا تو اس کی ذمہ داری عہدیداروں پر آتی' بادشاہ پر نہیں۔ اس سے بادشاہ کی ذات تمام برائیوں سے محفوظ رہتی تھی۔

یورپ کے کچھ ملکوں میں یہ روایت بنی کہ چونکہ بادشاہ عام لوگوں سے مختلف ہوتا ہے اس لئے اس کے جسم پر بادشاہت کی نشانیاں ہوتی ہیں کہ جو اسے اس کا حقدار ثابت کرتی ہیں۔ ان نشانیوں کی وجہ سے تخت کے حق دار اور جھوٹے دعویداروں میں فرق معلوم ہو جاتا ہے۔ ان جسمانی خصوصیات کی وجہ سے فرانس اور انگلستان میں لوگ اس پر یقین رکھتے تھے کہ بادشاہ کے چھونے سے مریض صحت یاب ہو جاتے ہیں۔

چودہویں صدی میں انگلستان میں تاجپوشی کے وقت بادشاہ کے جسم پر تیل ملنے کی رسم کا اضافہ ہوا' جسے بعد میں یورپ کے دوسرے ملکوں میں بھی اختیار کر لیا گیا اور یہ عقیدہ پیدا ہوا کہ یہ تیل کنواری مریم نے جنت سے بادشاہوں کے لئے بھجوایا تھا۔

بادشاہ کو مافوق الورا' اور عام لوگوں سے مختلف ثابت کرنے کے لئے جو روایات بنیں ان میں سے ایک یہ تھی کہ بادشاہ کا تعلق سورج دیوتا سے ہے۔ قدیم میسوپوٹامیہ میں بادشاہ سورج کی اولاد ہونے کی حیثیت سے پوجے جاتے تھے۔ جاپان کے بادشاہ بھی خود کو سورج کی اولاد بتاتے تھے۔

ان روایات سے بادشاہ کو الٰہی ثابت کیا گیا۔ الٰہی اور متبرک ہونے کی حیثیت سے اس کی رعایا کے لئے یہ لازمی ہوا کہ وہ اس کی پوجا کریں' اور اس کے مطیع رہیں۔ یونانی روایات میں افلاطون نے اس بات پر زور دیا کہ بادشاہ کی حیثیت مقدس اور الٰہی ہونی چاہئے۔ اسی وجہ سے سکندر نے خود کو دیوتا کی اولاد بتایا۔ جولیس سیزر نے بعد میں اس کی تقلید کی۔ اسی روایت کی بنیاد پر رومی بادشاہوں کی باقاعدہ پوجا ہونے لگی' ان کے لئے مندر بنائے جانے لگے کہ جہاں پوجا پاٹ کے لئے پجاری ہوتے تھے۔

لہٰذا جب بادشاہ دیوتا اور مقدس ہو گیا تو اس کے لئے وہ تمام رسومات اختیار کی گئیں کہ جو دیوتاؤں کی عبادت کے لئے ضروری تھیں' مثلاً اس کے آگے سجدہ کرنا' اس کے ہاتھ و پاؤں چومنا' اس کے لباس کو بوسہ دینا وغیرہ۔ جب رومی بادشاہ قسطنطین عیسائی ہو گیا

تب بھی اس نے ان رسومات کو جاری رکھا۔ یہ اس لئے ضروری تھا کہ بادشاہ کی اطاعت ہو' اس سے بغاوت نہ کی جائے' اس کے خلاف سازش میں شریک نہ ہوا جائے' کیونکہ دیوتا یا دیوتا کی اولاد ہونے کی حیثیت سے وہ ایک طرف تو مقدس ہو گیا' دوسری طرف طاقت ور و اختیارات کا مالک' روزی دینے والا' جان و مال کا مالک' لہٰذا اس کے احکامات کی روگردانی کرنا' مذہبی طور پر جرم ٹھہرتا تھا۔ لہٰذا بادشاہ کے الٰہی ہونے سے اس کی حیثیت اور اقتدار مضبوط اور مستحکم ہو گیا۔ اور اب یہ اس کی ذمہ داری تھی کہ اس دنیا میں نظم و ضبط رکھے۔ انتشار سے بچائے اور امن و امان کو برقرار رکھے۔

یونیورسل بادشاہت کے تصور پر بحث کرتے ہوئے فرائڈ نے اس بات کی جانب اشارہ کیا کہ جب سیاسی طور پر بادشاہ طاقتور ہوا' اور اس نے قبائلی سرداروں کو اپنے ماتحت کر کے ایک ریاست یا شہنشاہیت کی بنیاد ڈالی' تو اس سے یہ تضاد ابھرا کہ ہر قبیلہ کے دیوتا علیحدہ علیحدہ رہے' لہٰذا اس نے اس ضرورت کو پیدا کیا کہ جس طرح ایک بادشاہ ہے' اسی طرح سے ایک خدا بھی ہونا چاہئے جو سب کو متحد کر سکے' لہٰذا ایک خدا' اور ایک بادشاہ نے یونیورسل سلطنت یا شہنشاہیت کی تشکیل دی' اور عیسائیت میں اس بات کی کوشش ہوئی کہ چرچ اور ریاست عیسائی مذہب کے ماننے والوں کو متحد کر کے رکھے۔ یورپ میں پوپ روحانیت کا علم بردار تھا جب کہ بادشاہ سیاسی طاقت و قوت کا' مگر آگے چل کر پوپ نے خود بادشاہت کے اختیارات' شان و شوکت' اور شاہی علامات کو اختیار کر لیا اور بادشاہوں کو اپنے ماتحت کر لیا۔ عیسائیت میں یہ فرق رہا کہ روم میں پوپ بادشاہ سے زیادہ طاقت ور ہو گیا' مگر بازنطینی چرچ بادشاہ کے ماتحت ہی رہا اور اسے روم جیسی طاقت نہیں مل سکی۔

امیہ اور عباسی خلفاء نے جب اپنے دارالحکومت دمشق اور بغداد میں تبدیل کئے تو وہ عرب کی روایات سے دور ہو گئے اور انہوں نے بازنطینی اور ساسانی طور طریق کو اختیار کر کے خلافت کو ملوکیت میں بدل دیا۔ اس کے ساتھ ہی بادشاہت کی علامات و رسومات کو بھی اپنا لیا۔ جیسا کہ کہا جا چکا ہے کہ امیہ و عباسی خلفاء نے تاج کو بطور شاہی علامت نہیں اختیار کیا۔ صرف المعتصم (42-833) نے تاج پہنا تھا کہ جس میں ایک ہیرا جڑا ہوا تھا ورنہ وہ تاج کو بطور اعتراف خدمت اپنے فوجی جنرلوں کو دیا کرتا تھا۔ فاطمی خلفاء تاج کے بجائے پگڑی کا استعمال کرتے تھے۔ تاجپوشی رسم کو مسلمانوں میں سب سے پہلے آل بویہ (932-1062) نے شروع کی۔

خلیفہ نے خود کو لوگوں سے علیحدہ رکھنے کی رسم پر معاویہؓ کے زمانہ سے عمل کیا۔ جب ان کے لئے مسجد میں مقصورہ بنایا گیا کہ جہاں وہ تنہا اور حفاظت کے ساتھ نماز ادا کر سکیں۔ حجاب کی ابتدا بھی اس زمانہ میں ہوئی۔

جب ایک مرتبہ ملوکیت قائم ہو گئی تو مسلمان فقہاء اور مفکرین نے اسے جائز ہونے کی دلیلیں دینا شروع کر دیں۔ سب سے اہم دلیل یہ تھی کہ لوگ جاہل' جھگڑالو اور انتہا پسند ہوتے ہیں اس لئے انہیں قابو میں رکھنے' اور معاشرہ میں امن و امان قائم رکھنے کے لئے بادشاہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایسی کتابیں لکھی گئیں کہ جن میں بادشاہوں کی راہنمائی کے لئے ادب آداب' ہدایات' اور نصیحتیں ہوا کرتی تھیں۔ اب مسلمان بادشاہ کے لئے ایرانی بادشاہ ایک ماڈل بن گئے' کہ جن کے قصے' کہانیاں اور حکومت کے طریقے مسلمان بادشاہوں کو بتائے جاتے تھے۔ ان مشہور کتابوں میں ابن طباطبا کی الفخری' قابوس کی قابوس نامہ' نظام الملک طوسی کی سیاست نامہ مشہور ہیں۔ ان "ادب" کی کتابوں میں بادشاہوں کی ذات مقدس و خدا کا سایہ بن گئی' کہ جس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شان و شوکت کو اختیار کرے' رعایا سے دور ہے مگر معاشرہ میں انصاف قائم کرے۔ کیونکہ صرف انصاف کے ذریعہ ہی وہ اپنی رعایا پر کنٹرول کر سکتا ہے۔

اگرچہ مسلمان بادشاہوں نے وہ تمام روایات اور علامات اختیار کر لیں کہ جو عربی کلچر اور مزاج کے خلاف تھیں۔ مگر مسلمان مفکرین نے نہ صرف بادشاہت کے ادارے بلکہ اس سے منسلک روایات کو بھی اسلامی اور وقت کی ضرورت بنا کر مذہبی جواز دے دیا۔ یہاں تک کہ الماوردی نے الاحکام السلطانیہ میں ایک غاصب حکمران کو قانونی تسلیم کر لیا کیونکہ وہ طاقت ور ہے اور رعایا مجبور ہے۔ لہذا اس سے بغاوت کرنا جان جوکھوں میں ڈالنا ہے۔

بادشاہت کا ادارہ مسلمان ملکوں اور معاشروں میں جن نشیب و فراز سے گذرا ہے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ زمانہ کی ضروریات اور وقت کے تقاضوں کے تحت ادارے اور رسومات بدلتی رہتی ہیں۔ یہ ایک شکل اور ہیئت میں نہیں رہتی ہیں بلکہ ان کے دباؤ کے تحت مذہبی روایات و عقیدے بھی بدل جاتے ہیں۔

اس اصول کو اگر آج کے حالات پر منطبق کیا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ آج جب کہ بادشاہت ختم ہو چکی ہے' اور اس کی جگہ جمہوریت نے لے لی ہے تو اس بات کی ضرورت ہے کہ ایک بار پھر روایات کو بدلا جائے اور وقت کے تقاضوں کے تحت نئے نظام کو تسلیم

کرتے ہوئے، اپنے انداز فکر میں تبدیلی کی جائے۔

ہندو سماج میں عورت

ڈاکٹر مبارک علی

تاریخ کے مطالعہ سے ایک چیز واضح ہو کر آتی ہے کہ کوئی ادارہ، روایت، یا رسم و رواج ایک شکل میں نہیں رہتی ہے بلکہ برابر تبدیلی کے عمل سے گذرتی ہے۔ یہ تبدیلی مثبت بھی ہوتی ہے اور منفی بھی۔ یہ معاشرہ کو آگے بھی پہنچاتی ہے اور پس ماندہ بھی کرتی ہے۔

موجودہ زمانے میں عورتوں کی تاریخ پر جو تحقیق ہوئی ہے، اس نے تاریخ کے بہت سے گم شدہ پہلوؤں سے پردہ اٹھایا ہے، اب تک تاریخ جو محض مردوں کے کارناموں اور ان کی ذات سے پہچانی جاتی تھی، اب اس میں عورتوں کی شمولیت نے اسے ایک نیا رنگ اور نئی زندگی دی ہے۔ کیونکہ عورتوں کے حوالے سے اب تک یہی سمجھا جاتا تھا کہ دنیا کی تہذیب میں عورت کی موجودہ حیثیت ہمیشہ سے یہی رہی ہے۔ اس لئے ماضی کو عورت کے خلاف ہی استعمال کیا جاتا تھا اور اسی کی بنیاد پر اسے رسومات و رواجوں میں جکڑ کر رکھا جاتا تھا۔ ان رسومات کے خلاف آواز اٹھانا، یا ان پر تنقید کرنا برا سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس سے روایتی اور ٹھہرا ہوا معاشرہ اپنی جگہ سے ہل جاتا تھا۔ اس لئے اس کو بغاوت اور بغاوت کے نتیجہ میں انتشار و بد امنی اور بے چینی کہہ کر حالات کو برقرار رکھنے کی بات کی جاتی تھی۔ اس موجودہ زمانے میں بھی جب عورت اپنے حقوق کی بات کرتی ہے تو اسے گھر، خاندان، اور معاشرہ کے لئے خطرناک قرار دیا جاتا ہے، اور عورت کی روایتی حیثیت کو ماضی کی روشنی میں دیکھتے ہوئے، اسے اپنی موجودہ حیثیت پر قانع ہونے کو کہا جاتا ہے۔

یوں تو ہر تہذیب میں وقت کے ساتھ ساتھ عورت کی حیثیت و پوزیشن بدلتی رہی ہے، مگر ہندوستان کے معاشرے میں وہ جن نشیب و فراز سے گذری ہے، اس سے نہ صرف عورت کی حیثیت پر روشنی پڑتی ہے، بلکہ اس سے ہندو تہذیب و تمدن کے عناصر، اور اس

کی تبدیلیوں کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ تاریخ کے جو شواہد' نئی تحقیق کے بعد سامنے آئے ہیں' ان کی بنیاد پر عورتیں ماضی میں اپنی حیثیت کو چیلنج کر سکتی ہیں اور ان روایات کو رد کر سکتی ہیں کہ جنھوں نے انہیں اسیر بنا رکھا ہے۔ کیونکہ یہ روایات مقدس نہیں ہیں بلکہ طاقت ور جماعتوں کے مفادات کو پورا کرنے کے لئے وجود میں آتی ہیں' لہٰذا اب بدلتے ہوئے حالات میں انہیں تنقید کا نشانہ بنا کر' انہیں توڑنا' ختم کرنا ضروری ہے۔

ہندوستان میں عورت کن مراحل سے گذری' اور کن حالات میں اس کے اردگرد روایات تشکیل ہوئیں' اس کا تذکرہ اے۔ ایس۔ آلتیکر نے اپنی کتاب "ہندوستانی تہذیب میں عورت کی حیثیت" میں کیا ہے۔

(A. S. Altekar : The Position of Women in Hindu Civilization. Delhi, 5th edition 1983)

عام طور سے ہندوستان کی تاریخ کو ویدوں کے دور سے شروع کیا جاتا ہے' لیکن اب آثار قدیمہ کی دریافتوں نے دڑاویدی دور کی بھی بہت سی خصوصیات کو اجاگر کیا ہے کہ جن کی بنیادوں پر اس دور کے معاشرہ کی بھی تشکیل کی جا رہی ہے۔ عورتوں کے سلسلہ میں اس دور میں ایک خاص بات یہ نظر آتی ہے کہ دیویاں دیوتاؤں کے مقابلہ میں زیادہ اہم تھیں۔ یہ اس بات کا مظہر ہے کہ معاشرے میں عورتوں کو اعلیٰ مقام حاصل تھا' یا تو عورت کو مرد پر برتری تھی' یا پھر دونوں کو مساوی مقام حاصل تھا کیونکہ اس وقت تک شادی کے بعد عورت اپنی رہائش تبدیل نہیں کرتی تھی اور جائداد و وراثت میں اس کا حصہ ہوا کرتا تھا۔

یہ سب اس وقت بدلا کہ جب ہندوستان میں آریاؤں کا تسلط ہوا' اور ڈراویدی معاشرہ کی روایات کمزور ہو گئیں' جس کے نتیجہ میں دیویاں تو باقی رہ گئیں' مگر عورتوں کی حیثیت کم تر ہوتی چلی گئیں۔

خود ویدوں کے دور کے ابتدائی حصہ میں' یعنی 300 ق-م تک عورتوں کو تعلیم دی جاتی تھی' عورتیں ویدوں کی تعلیمات' فلسفہ' اور شاعری میں ماہر ہوا کرتی تھیں' لیکن 300 ق-م کے بعد اس رویہ میں تبدیلی آنی شروع ہوئی اور عورتوں پر تعلیم کے دروازے بند کرنا شروع ہوئے۔ مثلاً اب وہ ویدوں کے بھجن نہیں گا سکتی تھیں۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ برہمن مردوں نے عبادت پر اپنی اجارہ داری قائم کر لی تھی۔ مذہبی رسومات ادا کرنے اور پوجا پاٹ ان کا پیشہ بن گیا تھا' لہٰذا ان کا مفاد اب یہ تھا کہ ان کے علاوہ اور کوئی اس پیشہ میں

نہیں آئے۔ اس لئے پہلے اس پر پابندی ہوتی کہ وہ بھجن نہیں گا سکتی ہیں' لیکن بعد میں لکھنے پڑھنے پر بھی پابندی لگا دی گئی۔ صرف طوائفوں کو اس بات کی اجازت تھی کہ وہ لکھنا پڑھنا سیکھ لیں۔

ویدوں کے ابتدائی دور میں 16 سال تک عورت کی شادی نہیں کی جاتی تھی۔ مگر پھر یہ عمر گھٹ کر 8 اور 9 صدیوں میں 9 سے 10 سال ہو گئی۔ عورت کے لئے شادی کرنا لازمی ہو گیا تھا' اور یہ عقیدہ ہو گیا تھا کہ عورت بغیر شادی کے جنت میں نہیں جا سکتی ہے۔ شادی کے ادارہ اس حد تک ضروری ہو گیا تھا کہ اگر کوئی عورت بغیر شادی کے مر جائے تو مرنے کے بعد شادی کر کے اس کے جسم کو جلانا چاہئے۔ اس لئے والدین بلوغت سے پہلے ہی لڑکی کی شادی کر دیتے تھے۔ عیسوی سنہ کے آتے آتے لڑکی کے لئے باعصمت ہونا بھی لازمی ہو گیا۔

شادی کی کئی قسمیں تھیں۔ مثلاً: زبردستی اغوا کر کے لیجانا اور شادی کرنا' فاتح بن کر آنا اور عورت کو لیجانا' رقم دے کر شادی کرنا تاکہ اس سے خاندان کی عزت رہے' بغیر رقم دیئے شادی کا مطلب تھا کہ خاندان کی کوئی عزت نہیں ہے' اگر کوئی لڑکی کی عصمت دری کرتا تھا' تو اس سے زبردستی شادی کر دی جاتی تھی' محبت کی شادی بھی ہوتی تھی' مگر کم۔ شادی کے انتخاب میں والدین کا زیادہ حصہ ہوتا تھا۔ کم عمری کی وجہ سے لڑکی اپنے ہونے والے شوہر کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں دے پاتی تھی۔

200ء میں بلوغت سے پہلے شادی کا رواج شروع ہو گیا۔ ستی کے رواج نے بھی کم عمری کی شادی کو فروغ دیا کیونکہ باپ کے مرنے پر جب ماں ستی ہو جاتی تھی تو لڑکی کی دیکھ بھال اس کے سسرال والے کرتے تھے۔

اگرچہ ابتدائی ویدوں کے دور میں "سوئمبر" کی رسم میں عورتیں نیا شوہر خود منتخب کرتی تھیں' مگر کم عمری کی شادی نے اس رسم کو ختم کر دیا اور یہ صرف امراء کے طبقے میں رہ گئی۔

ابتداء میں جہیز کا کوئی رواج نہیں تھا' یہ رواج بھی بعد میں ہوا۔ تیرہویں اور چودھویں صدیوں میں راجپوتانہ میں اس کا رواج بڑھ گیا۔ اس طرح سے ابتداء میں مختلف ذاتوں میں شادی ہوتی تھی' مگر سنہ 10 میں یہ سلسلہ بھی ختم ہو گیا۔ اس کی ایک وجہ وہ ثقافتی فرق تھا جو چار ذاتوں میں تھا' اس نے ذات پات کی تقسیم و پاکی و ناپاکی کے تصورات کو مضبوط کیا۔ یہی

صورت طلاق کی تھی- عورتیں آسانی سے طلاق لے کر دوسری شادی کر سکتی تھیں، نچلی ذاتوں میں اب تک طلاق کے بارے میں نرم اصول ہیں- مگر اونچی ذات والوں میں یہ ممنوع ہے-

منو کے قانون کے مطابق مرد دوسری شادی کر سکتا ہے- عورت کو اس کے باوجود اس سے وفادار رہنا ہو گا- لہٰذا ایک مثالی بیوی کے بارے میں جو روایات بنیں وہ یہ تھیں کہ وہ شوہر کی وفادار اور خدمت گذار ہو اور زندگی بھر شوہر کے لئے خود کو وقف کر دے- چونکہ بیوہ کو اپنے شوہر کی جائداد سے کچھ نہیں ملتا تھا' اس لئے ہندوستان کی تاریخ میں لڑکوں نے ماں کو قتل نہیں کیا-

ابتدائی تہذیبوں میں یہ خیال عام تھا کہ مرنے کے بعد بھی مرنے والے کی ضروریات زندوں جیسی ہوں گی- اس لئے اس کے آرام اور خدمت کے لئے ملازم' اور ضرورت کے سامان کو اس کے ساتھ ہونا چاہئے- اس کی مثال مصر کے فرعون ہیں کہ جن کے مرنے کے بعد ان کے ساتھ کنیزیں' ملازم' اور کھانے و پینے کے سامان کو دفن کر دیا جاتا تھا- لیکن مرد کی برتری کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ اس کے مرنے کے بعد اس کی بیویاں تو اس کے ساتھ دفن ہو جاتی تھیں' مگر بیوی کے مرنے کے بعد اس کا شوہر اس کے ساتھ دفن نہیں ہوتا تھا-

ویدوں کے عہد میں ستی کا رواج نہیں تھا- بیوہ' شوہر کی لاش کو جلانے سے پہلے اس سے لپٹ جاتی تھی' اس کے بعد اسے واپس بلا کر خوش حالی کی دعا کی جاتی تھی اور اجازت تھی کہ وہ دوبارہ سے شادی کر سکتی ہے- 400 ق-م تک ستی کے بارے میں کوئی رواج نہیں تھا- میگھستیلیز اور کوٹلیہ نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا ہے اس کی پہلی مثال 316 ق-م میں ملتی ہے کہ جب ایک جنرل کوٹلیہ کے مرنے کے بعد اس کی دو بیویاں جلنا چاہتی تھیں- چونکہ بڑی والی حمل سے تھی اس لئے اسے اس کی اجازت نہیں ملی- ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بعد سے امراء اور شاہی خاندانوں میں یہ رواج عام ہو گیا- اگرچہ اس وقت بھی جل کر مرنا ____ یا رہبانیت اختیار کرنا ان دو میں سے ایک کا انتخاب کیا جا سکتا تھا- اکثر دوسرے کو ترجیح دی جاتی تھی کہ عورت کو زندہ رہ کر مقابلہ کرنا چاہئے' جل کر مرنا خودکشی ہے اور وقتی جذبہ کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے اس سے بچنا چاہئے-

تنترا فکر کے لوگوں نے ستی کے خلاف مہم چلائی- انہوں نے اس فکر کو پیدا کیا کہ

عورت دیوی ہے' اس لئے اسے جل کر نہیں مرنا چاہئے۔ مگر ستی کی رسم جنگجو قبائل میں مقبول ہوتی گئی اور اس سے عورت کی وفاداری وابستہ ہو گئی یہی نہیں بلکہ اس نے کرم کے نظریہ کو یوں کہہ کر بدل دیا گیا کہ عورت کی قربانی سے شوہر کے گناہ ختم ہو جائیں گے اور دونوں "نروان" حاصل کر لیں گے۔ جب ایک بار یہ رسم مذہب کا ایک حصہ ہو گئی تو اس کی تعریف و توصیف کی جانے لگی۔ 700 ق۔م میں اس کے بارے میں کہا گیا کہ اس سے شوہر و بیوی کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔ اس کے عوض دونوں ساڑھے تین کروڑ سال جنت میں رہیں گے' یا ان کی جنت میں مستقل رہائش ہو جائے گی۔ 700ء سے 1100ء تک شمالی ہند اور کشمیر میں یہ مقبول ہو گئی اور نہ صرف بیویاں بلکہ کنیزیں بھی مرد کے ساتھ جلنے لگیں۔ جنوبی ہندوستان میں اس کا رواج آہستہ آہستہ پھیلا اور تیرہویں و چودھویں صدیوں میں جا کر اس کی مثالیں ملتی ہیں۔

راجپوتانہ کے حکمران خاندانوں میں ستی کی رسم بڑی مستحکم تھی۔ 1724ء میں مارواڑ کا راجہ اجیت سنگھ مرا تو اس کے ساتھ 64 عورتیں ستی ہوئیں' بوندی کے راجہ بودھ سنگھ کے ساتھ 84 عورتیں جل مریں۔ اس قسم کی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ جن میں 700 سے لے کر 400 تک عورتیں بادشاہ کے ساتھ جلیں۔

سکھوں میں اگرچہ گروؤں نے ستی کی مخالفت کی' مگر انہوں نے بھی اسے اختیار کر لیا۔ رنجیت سنگھ کے مرنے پر اس کی چار بیگمات اور سات کنیزیں اس کے ساتھ ستی ہوئیں۔ اس کے جانشینوں میں بھی یہ رسم جاری رہی۔

مرہٹوں میں عورتیں جلیں مگر کم۔ شیوا جی کے مرنے پر صرف ایک عورت اس کے ساتھ جلی۔ مرہٹہ ریاستوں' ستارا' ناگ پور' گوالیار' اندور کی ریاستوں میں یہ رسم زیادہ مقبول نہیں تھی۔

ستی کی یادگار کے طور پر جو منتھ ہندوستان میں جگہ جگہ نظر آتے ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ سترہویں اور اٹھارویں صدی تک عام لوگوں میں بھی اس کا رواج ہو چکا تھا۔ صرف ساگر کے ضلع میں 17 منتھ ہیں۔

اس رسم کو مقبول بنانے کے لئے اسے مذہبی حیثیت دے دی گئی۔ ستی ہونے والی عورت کو بناؤ سنگھار کے بعد باجے' اور جلوس کے ساتھ الوداع کیا جاتا تھا۔ اگر شوہر کہیں اور مر جاتا تھا تو عورتیں اس کی پگڑی و جوتے کے ساتھ جل جایا کرتی تھیں۔ اس کو دیکھتے

ہوئے کہ کہیں عورتیں آگ کی تکلیف سے بھاگیں نہیں' دکن میں انہیں جلانے کے لئے گڑھے میں ڈال دیا جاتا تھا۔ اکثر ان کے ہاتھ پیر باندھ دیئے جاتے تھے۔ آندھرا میں کہ جہاں مردوں کو دفن کرنے کا رواج چلتا' وہاں اسے زندہ دفن کر دیا جاتا تھا۔

اگرچہ 1829 میں گورنر جنرل ولیم بینٹک نے اسے ممنوع قرار دے دیا' مگر اس کے باوجود یہ راجپوتانہ میں جاری رہی۔ 1843 میں اودے پور کے راجہ مان سنگھ کے مرنے پر عورتیں اس کے ساتھ جلیں۔ (ہندوستان میں ہندو مت کے احیاء کے بعد پھر یہ کوشش ہو رہی کہ اس رسم کو دوبارہ سے جاری کیا جائے۔ چنانچہ اس کی کچھ مثالیں راجپوتانہ کے علاقے میں ملیں کہ جہاں زبردستی بیوی کو شوہر کے ساتھ چتا پر بٹھا کر جلا دیا)

بیوہ عورتوں کے بارے میں معاشرے کے رویئے بھی وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہے ہیں' مثلاً ابتدائی دور میں بیوہ عورت کے لئے تین راستے تھے۔ بیوگی کے عالم میں بقایا زندگی گذار دے' کسی اور مرد سے بچہ پیدا کرے جو نیوگ کی رسم کہلاتی تھی' یا دوبارہ سے شادی کر لے۔ شوہر کے بعد بیوی اس کے بھائی کی ملکیت ہو جاتی تھی تاکہ اس کے ذریعہ لڑکا پیدا کرے کہ جو خاندان کو باقی رکھے۔ نیوگ کے ذریعہ تین لڑکے تک پیدا کرنے کی اجازت تھی۔ 300 ق-م میں بیوہ کی شادی کا رواج کم ہو گیا۔ یہاں تک کہ 600ء میں بیوہ کی شادی کو برا سمجھا جانے لگا۔ اس کے بعد سے معاشرہ میں بیوہ عورتوں کو اس قدر بری نظروں سے دیکھا جانے لگا کہ اس کی وجہ سے اکثر ستی ہونے کو ترجیح دینے لگیں۔ کیونکہ بیوہ عورتوں کے لئے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں تھا کہ یا تو وہ راہبانہ زندگی اختیار کر لیں اور یا پھر طوائف ہو جائیں۔ 1855 میں امپیریل کونسل سے بیوگان کی شادی کا قانون پاس ہوا۔

اسی طرح سے ابتداء میں پردہ کا کوئی رواج نہیں تھا۔ مہابھارت اور رامائن میں اس کا ذکر شاہی خاندان کی عورتوں کے لئے آیا ہے کہ وہ غیروں کی نظروں سے دور رہیں۔ مگر دوسری عورتیں پردہ نہیں کرتی تھی۔ اس کا اندازہ مجسموں اور تصاویر سے ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شاہی خاندانوں اور امراء میں اس کا رواج مسلمانوں کی آمد کے بعد سے ہوا۔

ہندوستان کے مندروں میں دیو داسیوں کا ادارہ مقبول رہا۔ یہ دیو داسیاں رقص و موسیقی میں ماہر ہوتی تھیں اور مذہبی رسومات میں حصہ لیتی تھیں۔ مندر کے پروہت یا تو خوبصورت لڑکیاں خریدتے تھے' یا لوگ منت مان کر اپنی لڑکی مندر کے حوالے کر دیتے تھے۔ دیو داسیوں کا رواج سنہ 6ء میں شروع ہوا' اور پھر اس قدر مقبول ہوا کہ مندروں میں ان

کی تعداد بڑھتی گئی۔ مثلاً سومناتھ کے مندر میں 500 دیو داسیاں تھیں اور 18ء میں تنجور کے مندر میں 1100_

عورتوں کے درجہ کو کم کرنے کے لئے جو وجوہات دی گئیں' وہ یہ تھیں کہ وہ حیض کے دوران ناپاک ہو جاتی ہے' اس لئے اسے مذہبی رسومات ادا کرنے سے روک دیا گیا۔ مرد عورت پر ملکیت کے حقوق رکھتا تھا۔ اس کی مثال پانڈو کی ہے کہ جنہوں نے دروپدی کو جوئے میں ہار دیا تھا۔ عورت کو بطور تحفہ دینے یا فروخت کرنے کا بھی رواج تھا۔

وراثت کے مسئلہ میں ابتدائی ویدوں کے عہد میں اگر لڑکا نہیں ہوتا تھا لڑکی وراث ہو جاتی تھی' مگر بعد میں اس کا یہ حق ختم ہو گیا۔ بیوہ عورتوں کو اپنے شوہر کی جائداد سے کچھ نہیں ملتا تھا۔ نیوگ کی صورت میں اگر لڑکا پیدا ہوتا تھا تو وہ وارث ہوتا تھا۔ بیوی کو بھی اس قسم کا کوئی حق نہیں تھا کہ وہ علیحدگی کی صورت میں جائداد سے کچھ حاصل کر سکے۔

ہندو تہذیب میں جس طرح سے عورت کی پوزیشن کو کم کر کے اسے مرد کی ملکیت بنایا گیا ہے' اس کی بنیاد پر آج تک مذہبی انتہاء پسند عورت کو اسی مقام پر رکھنا چاہتے ہیں اور ماضی کے شواہد کو اپنی دلیل بناتے ہیں۔ اس لئے کسی بھی معاشرے میں جب قدیم روایات کے احیاء کی بات ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ہی فرسودہ روایات اور ادارے ایک نئی زندگی اور نئے معنی حاصل کر کے معاشرے میں مقبول ہو جاتے ہیں۔ آج ہندوستان کا معاشرہ اس تصادم کا شکار ہے۔ جدید و قدیم روایات کے درمیان جو کش مکش ہے اس کے نتیجہ میں معاشرہ کو فیصلہ کرنا ہے کہ اسے آگے جانا ہے یا پس ماندہ رہ کر ماضی کے اندھیروں میں پناہ لینی ہے' اگر دیکھا جائے تو یہ مسئلہ صرف ہندوستان ہی کا نہیں بلکہ ہر اس علاقہ اور معاشرہ کا ہے کہ جہاں جدید و قدیم روایات بر سرپیکار ہیں۔

تاریخ کے بنیادی ماخذ

سلاطین دہلی کا سیاسی نظریہ

محمد حبیب و بیگم افسر عمر خاں

ترجمہ

سید جمال الدین

باب 6

ضیاء الدین برنی: عالم شباب اور عہد

ضیاء الدین برنی کے بیان سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ہمیشہ شور بختی کا شکار رہا حقیقتاً اس کی زندگی 1351ء میں اس کے زوال تک خاصی آرام دہ تھی۔ معلوم نہیں اس کے باپ کا کب انتقال ہوا لیکن اس نے اپنی زندگی کے بارے میں جو اشارے چھوڑے ہیں ان سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی عمر کے پندرہویں سال تک بہت مطمئن انسان کی طرح رہا اور اس نے وہ دوچند زندگی بسر کی جسے ہمارا ہندوستانی سماج آخری یاد و پشت پہلے دولت مند شہریوں کے لئے موزوں خیال کرتا تھا اور جسے عام قاعدہ کی رو سے صرف روا ہی نہیں رکھا گیا تھا بلکہ پسند بھی کیا گیا تھا۔ اس کے باپ نے اس کے لئے ایک بہت بڑا مکان غالباً محل سرائے، کیلوگڑھی میں چھوڑا تھا جو دہلی کا نواحی علاقہ تھا اور جسے سلطان معزالدین کیقباد نے اس طرح آباد کیا تھا کہ وہ اس کی عیاشی کے لئے زیادہ موزوں رہے۔ عین ممکن ہے کہ کیقباد کی موت کے بعد بہت سی رقاصائیں، مسخرے، موسیقار اور بھانڈ وغیرہ اسی نواحی علاقے میں رہتے رہے جہاں انہوں نے اپنے مکان تعمیر کر رکھے تھے۔ جلال الدین، یا علاء الدین کے عہد میں عیاشی کی ممانعت نہیں تھی۔ بشرطیکہ نظم و ضبط میں خلل نہ پڑے۔ فرشتہ کے مطابق علاء الدین کی مفصل فہرست محاصل میں رقاصاؤں کی اجرتیں بھی شامل تھیں تاکہ نوجوانوں کی زندگیاں برباد نہ ہوں۔ ایسا لگتا ہے کہ ہمارے مصنف نے باندیوں اور موسیقاروں کو اسی جگہ رکھا تھا۔ یعنی زندگی کے زیادہ باعزت پہلو کے لئے اس نے غیاث پور میں ایک مکان تعمیر کروایا جہاں وہ اپنے ادبی دوستوں سے ملاقات کرتا تھا اور ظاہری مذہب کی وہ زندگی بسر کرتا تھا جو حضرت شیخ کے پڑوس میں ضروری تھی۔

صرف برنی ہمیں بتاتا ہے کہ اس نے عیش و عشرت کی زندگی بسر کی تھی لیکن وہ اس امر پر زور دیتا ہے۔ اور اس پر یقین نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ برنی تاریخ فیروز شاہی میں لکھتا ہے (1) : اس سلطان (کیقباد) کی عیاشیوں اور اس عہد کے عیاشوں، حسیناؤں، مدامی

عاشقوں اور دلدادوں کے بارے میں اپنی ہی لکھی ہوئی داستان پڑھ کر میں ہوش کھو بیٹھتا ہوں۔ اور اپنی موجودہ حالت میں جبکہ بڑھاپے اور کمزوری کی وجہ سے میرے مسوڑھوں میں ایک بھی دانت لگا نہیں رہ گیا ہے اور میرا ذہن پریشان ہے اور میں اپنے مخالفین کا نشانہ بنا ہوا ہوں اور اپنے دشمنوں اور حریفوں کی ٹھوکروں اور ضربوں کی وجہ سے جھک گیا ہوں تو میں اپنے عالم شباب اور ساتھ ہی ماضی کی عیش و نشاط کی ان مجلسوں کی یاد پھر سے تازہ کر لیتا ہوں جن میں میں نے عالی ظرف اور عالی حوصلہ اشخاص کے ساتھ شرکت کی۔ میری مجلسوں میں بکثرت حسینائیں، بذلہ سنج، بے مثل ظریف، بہائے سیمیں والی نازنینیں، سرو قامت ساقی، شیریں لبوں والے غلامان، ممتاز موسیقار اور غزل سرا ہوا کرتے تھے۔ (2) ان کی یاد میرے دل کو کچوکے لگاتی ہے۔ ان جماعتوں کی کمیابی اور اپنے پاس ہونے سونے چاندی کی کمی کے باعث مصیبت زدہ، بے قدر و قیمت اور کسی خریدار و پرستار کے بغیر ذلت و مسکنت کے گوشہ میں محدود ہو گیا ہوں۔ میں کیا کروں؟ کس کے پاس میں اس تاریخ کو لے جاؤں اور انصاف طلب کروں؟ بہرحال میں نے معزی عہد کے واقعات اور یادوں کے بارے میں یہ کچھ صفحات لکھے ہیں۔ (نیز) میں نے سلطان معزالدین اور اس کے ہمعصروں کی عیش و عشرت سے متعلق حسیناؤں کی شان میں غزلوں کا ایک دیوان مرتب کیا ہے۔ اور اسے تتمہ التاریخ کا نام دیا ہے۔ (3) اگر یہ تالیف دور ماضی کے ادبی نقادوں یا ادبی ذوق رکھنے والوں کے سامنے آ گئی ہوتی تو میرے سینہ سے غم کا بادل چھٹ جاتا اور ان کی تعریف اور انصاف کی وجہ سے میرے دل کی تکلیف دور ہوتی، اور ان ماہرین ادب کی روح کی قسم، (4) جو کبھی میرے دوست اور ساتھی تھے، پورے ہندوستان میں کوئی بھی ایسا مشہور ادبی شخص مصنف میرے ذہن میں نہیں آتا ہے جس کے پاس میں اپنی تصانیف لے جاؤں اور جس کی تعریف اور انصاف کی وجہ سے میں اپنے خشک اور ویران قلب میں اطمینان اور سکون محسوس کر سکوں۔ اور اگر میں مذکورہ بالا صفحات کو جس کے ہر لفظ سے لطف بڑھتا ہے کسی دولت مند شخص کے پاس بھیجنے کی کوشش کروں کہ جسے نکتہ سنج اور خوش وضع لوگوں کی صحبت کی تمنا ہو ایسا حسن شناس، حوصلہ مند اور عالی نسب نظر نہیں آتا۔ اور اگر اپنی بے بسی اور بے چارگی میں میں کسی ایسے خانزادہ یا ملک زادہ کو تلاش کرنا چاہوں جو مہذب، عیش و عشرت کا خواہاں، عیاش اور دوسروں کو آرام و آسائش کے ذرائع فراہم کرنے کے قابل ہو اور اپنے صاف ستھرے اور مہذب ذہن کی وجہ سے لطف و محبت کے مرکوزہ بالا معمولی الفاظ سے

مسرت حاصل کر سکتا ہو اس طرح کہ اسے میں اپنے (زور بیان کے) جادو سے وارفتہ کر سکوں اور اس سے زر حاصل کر سکوں تو میں نازنینوں کے مزاج' لب و رخسار اور اداؤں اور چندر مکھی حسیناؤں کے عشوہ و غمزوں کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ مجھے ایسا کوئی نوجوان یا اس کا نشان نہیں مل سکتا اس طرح کی بے چارگی میں اپنی زندگی پر آنسو بہاتا ہوں اور کسی نہ کسی طرح اپنے دن گزار رہا ہوں- میرے دل میں جو مایوسی ہے وہ میری آنکھوں سے خون کے آنسو بن کر ٹپکتی ہے- میری آنکھوں سے خون کی ندی کی ایک دھار باہر آتی ہے' میرے قلم سے ٹپکتی' رستی ہے اور صفحہ قرطاس پر دھبے ڈال دیتی ہے-"

برنی کی زندگی کے دوسرے رخ پر نظر ڈالنے سے تسکین ہوتی ہے- علاء الدین خلجی کے عہد میں اسے کوئی عہدہ نہیں ملا- پھر بھی بارگاہ سلطان کے اعلیٰ ترین حلقوں کے علاوہ تمام حلقوں تک اس کی رسائی تھی- اس کے باوجود اسے اول الذکر کے بارے میں بہت کچھ معلوم تھا- اس کے باپ اور چچا ملک کے اعلیٰ ترین افسروں میں تھے اور اس پر کسی بھی گھر کے دروازے بند نہیں تھے- مثال کے طور پر ملک لارا بیگ جیسے افسروں سے اس کے گہرے مراسم تھے- شیخ نظام الدین اور ان کے حلقے تک اس کی رسائی تھی اور امیر خورد اپنی سیرالاولیاء میں برنی کے ناپید حسرت نامہ' میں سے اس کی اور حضرت شیخ کے درمیان ہوئی ایک گفتگو نقل کرتا ہے- ہمارا مصنف علاء الدین کے عہد کے روایتی اور عقلی علوم دونوں کے علماء کی بے حد تعریف کرتا ہے اور دہلی کے چھیالیس نمایاں علماء کی فہرست دینے کے بعد مزید لکھتا ہے کہ چھیالیس علماء جن کے نام میں نے دیئے ہیں وہ ہیں جن کے ساتھ میں پڑھا ہوں یا جن کے روبرو میں نے اپنے کو پیش کیا ہے- ان میں سے بیشتر سے میں نے نشستوں اور مجلسوں میں ملاقات کی ہے یا انہیں درس دیتے ہوئے دیکھا ہے-" (5) اسی طرح سیدوں کے متعلق لکھتے ہوئے وہ اس طرح خیال آرائی کرتا ہے "تاریخ فیروز شاہی کے مصنف کو سید تاج الدین اور سید رکن الدین سے ملاقات کا شرف حاصل ہوا اور اس نے ان کی قدم بوسی کی- میں نے شاذ ہی اتنے وقار اور مسلم اوصاف کے سید دیکھے ہیں-" (6) ہمارا مصنف علاء الدین کے طوفان انگیز عہد میں دہلی میں رہا اور اس نے ہر چیز دیکھی' ہر چیز کا مشاہدہ کیا اور ہر چیز پر گفتگو کی- حالانکہ کبھی کبھی وہ واقعات کا تسلسل بھول جاتا ہے پھر بھی اس کا علاء الدین کے عہد کا ذکر کسی دوسرے سلطان کے عہد کے ذکر سے زیادہ مکمل ہے- یہ دہشت' کامرانی' حقیقی ترقی اور مادی فلاح و بہبود کا دور تھا اور اس کی تمام خصوصیات برنی کے ذہن

میں بہت گہرائی تک منقش تھیں۔

ہمارا مصنف اپنے ماضی کے ادبی دوستوں میں سے امیر خسرو اور امیر حسن کو مخصوص ذکر کے لئے منتخب کرتا ہے جن پر کوئی بھی فخر کر سکتا تھا حالانکہ کوئی شخص اس پر کف افسوس ہی مل سکتا ہے کہ برنی نے ان کی وفات کے بعد ان کے خیالات کو پورے طور پر ترک کر دیا۔

وہ ہمیں مطلع کرتا ہے کہ (7) "علاء الدین خلجی کے عہد میں ایسے شعراء تھے جنہیں زمانے نے اس کے بعد یا پہلے بھی نہیں دیکھا۔ لاثانی امیر خسرو قدیم اور جدید دور کے ملک الشعراء تھے۔ (8) وہ اپنی تصانیف کی تعداد اور نئے خیالات کی اختراع میں اپنا کوئی ثانی نہیں رکھتے تھے اور نہ ہی مخفی معنی کی وضاحت میں ان کا کوئی جواب تھا اگر نثر اور نظم کے دوسرے اساتذہ ایک یا دو صنفوں میں اپنا جواب نہیں رکھتے تھے تو امیر خسرو تمام اصناف سخن میں سبقت لے گئے تھے۔ (9) ایسا استاد شاعر' جسے شاعری کی تمام اقسام میں افضیلت حاصل تھی' نہ تو کبھی ماضی میں دیکھا گیا اور نہ شاید قیامت تک دیکھا جا سکے گا۔ امیر خسرو نے نثر اور نظم کا ایک پورا کتب خانہ مرتب کیا ہے اور انشا پردازی کے فن میں اعجاز دکھائے ہیں۔ خواجہ سنائی (10) نے امیر خسرو کی تعریف میں ہی حسب ذیل شعر کہا ہو گا' بخدا کیا نیلے فلک کے زیر سایہ اس جیسا کوئی ہے' رہا ہے یا رہا ہو گا' اور اپنے علم' ادبی فضیلتوں' فن اور خوش بیانی کے علاوہ وہ بہت پائے کے روحانی درجہ کے صوفی تھے۔ ان کی بیشتر زندگی روزہ' نماز' ریاضت اور تلاوت قرآن میں گزری۔ وہ مستقل روزے رکھتے تھے اور ان کا شمار شیخ نظام الدین کے منتخب مریدوں میں ہوتا تھا۔ میں نے ان جیسا دوسرا کوئی مرید نہیں دیکھا جسے حضرت شیخ سے اتنی پائیدار عقیدت ہو۔ فرائض و نوافل کی ادائیگی میں ان کا کوئی ثانی نہیں تھا۔ ان کے پاس عشق و محبت کا لائق تعریف حصہ تھا' انہیں صوفی نغموں سے محبت تھی۔ وہ صاحب وجد و کیف تھا۔ وہ موسیقی اور موسیقی کی اختراعات میں طاق تھے۔ (11) قادر مطلق نے انہیں تمام فنون لطیفہ اور جمالیات میں ممتاز پیدا کیا تھا۔ ان کا وجود بے مثل اور متاخرین کے لئے سراپا تحیر تھا۔

علاء الدین کے عہد کے دوسرے لاثانی شاعر امیر حسن سجزی تھے۔ (12) نثر اور نظم میں ان کی کئی تصانیف ہیں۔ ان کی تالیفات کو ان کی ادبی ترکیبوں اور طرز بیان کی روانی کی وجہ سے نمونہ تصور کیا جاتا تھا۔ انہوں نے بکثرت رواں وجدانی غزلیں لکھی ہیں لہٰذا انہیں

سعدی ہند کہا جاتا ہے۔ اور ان لوگوں میں جو خوبی ذات سے متصف ہیں میں شاذ ہی کسی ایسے شخص سے ملا ہوں جو کہ مجلسوں میں قصے بیان کرنے اور بذلہ سنجی میں، دہلی کے سلطانوں، بڑے عہدہ داروں اور علماء کے بارے میں فوری معلومات فراہم کرنے اور متانت استدلال میں صوفیاء کے اصولوں کے مطابق طرز زندگی اور قناعت اور سچی مذہبیت میں خوش رہے اور دنیاوی ذرائع کے بغیر خوشی خوشی وقت گزارنے میں اور دنیاوی تعلقات سے آزاد ہو کر ایک مجرد زندگی بسر کرنے میں ان کا جواب رکھتا ہو۔

"میرے اور امیر خسرو اور امیر حسن کے درمیان سالوں سے الفت اور رفاقت تھی۔ وہ میری صحبت کے بغیر نہیں رہ سکتے تھے اور میں بھی ان کی صحبت ترک نہیں کر سکتا تھا۔ ان سے میری دوستی کی وجہ سے یہ دونوں اساتذہ بھی دوست بن گئے تھے اور ایک دوسرے کے مکان پر آنے جانے لگے تھے۔ (13)

"امیر حسن کو شیخ نظام الدین سے جو گہری عقیدت تھی اس کی وجہ سے انہوں نے شیخ کے تمام ملفوظات کی کئی جلدیں ہو بہو ویسی ہی جمع کر لیں جیسا کہ انہوں نے انہیں اپنے دوراں مریدی میں سنا تھا اور انہیں فوائد الفواد سے موسوم کیا۔ (14) وحشت انگیز بوجھ اور ذلت سے تعبیر کرتے تھے۔ غالباً برنی، جس کا تعلق قدیم افسران کے خاندان سے تھا، مختلف طریقہ سے سوچتا تھا۔ اسے یقین تھا کہ حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر اشراف کا حق تھا اور اس واقعہ نے اسے اور بھی زیادہ اجلاف و اراذیل کے خلاف بھڑکا دیا ہو گا کہ اسے اپنی عمر کے پچاسویں سال تک کوئی عہدہ نہیں ملا تھا۔ بہرکیف 1334ء کی خزاں میں سلطان محمد بن تغلق نے برنی کو اپنا ندیم مقرر کیا۔ اس عہدہ میں بڑا فائدہ تھا لیکن ذمہ داری کوئی بھی نہیں تھی اور جس شخص کے پاس عزت نفس ہو اس کے لئے یہ موزوں بھی نہیں تھا۔

عظیم سلجوق وزیر نظام الملک طوسی نے سیاست نامہ (15) میں ندیم کے مقام اور فرائض کا ذکر کیا ہے۔ یہ فرائض قدرتی طور پر سلطان کی شخصیت مطابقت سے مختلف ہوں گے۔ لیکن برنی کے اعتراضات کی روشنی میں ہم دیکھیں تو سیاست نامہ کی تصویر کشی کا اس پر اطلاق ہوتا ہے۔

نظام الملک لکھتا ہے کہ "سلطان کے پاس اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں کہ وہ ندیم مقرر کرے تاکہ وہ ان سے کھل کر مل سکے اور ان کے قریب آ سکے۔ بڑے بڑے امراء اور سپہ سالاروں سے زیادہ گھلنے ملنے سے سلطان کی عظمت اور وقار کو ٹھیس پہنچتی ہے کیونکہ اس

سے وہ دلیر ہو جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ بالغرض سلطان کسی شخص کو ایک عہدہ یا کسی انتظامی عمل کے لئے مامور کرتا ہے تو اسے اس شخص کو ندیم نہیں بنانا چاہئے اور اگر وہ کسی کو ندیم مقرر کرتا ہے تو اسے کسی عمل کے لئے تعینات نہ کرے کیونکہ سلطان کی مجلس میں حاصل اپنی آزادی کی وجہ سے وہ جارح ہو جائے گا اور لوگوں کو نقصان پہنچائے گا۔ افسروں کو ہمیشہ سلطان سے خوفزدہ رہنا چاہئے' ندیم کو جری ہونا چاہئے تاکہ سلطان کو اس کی صحبت میں مسرت حاصل ہو سکے۔ ندیم کی موجودگی سے سلطان کے دماغ کو تسکین ملتی ہے۔ ندیموں کو اپنے وقت کا خیال رکھنا چاہئے سلطان کے دربار برخواست کرنے اور بڑے افسران کے تخلیہ کے بعد ندیموں کے لئے وقت ہوتا ہے کہ وہ سلطان کے پاس حاضر ہوں۔

ندیم کو خدمت میں رکھنے کے کچھ فوائد ہیں۔ پہلے تو وہ سلطان کا دوست ہوتا ہے۔ دوسرے چونکہ وہ دن رات سلطان کے ساتھ گزارتا ہے لہٰذا وہ سلطان کا محافظ ہو سکتا ہے۔ تیسرے' اگر کوئی خطرہ پیدا ہو جاتا ہے تو ندیم اپنی زندگی قربان کر دیتا ہے اور سلطان کے لئے اپنے جسم کو ڈھال بنا لیتا ہے۔ چوتھے (سلطان کے لئے) یہ ممکن ہے کہ وہ ندیم سے ازراہ مذاق یا سنجیدگی سے ایک ہزار باتیں کہہ دے جو (اس کے لئے) وزیر یا حکومت کے دوسرے بڑے افسران سے کہنا ممکن نہیں کیونکہ وہ اعلیٰ رتبوں پر ہیں اور اس کے امور کے منصرم ہیں۔ پانچویں' وہ سلطان کو جاسوسوں کی طرح ملکوں کی سرگرمیوں سے باخبر کرتے ہیں۔ چھٹے' وہ ہر چیز کے متعلق بہت بے باکی سے بات کر سکتے ہیں۔ نیز سنجیدہ اوقات اور نشہ کی کیفیت میں وہ سلطان پر (امور ریاست کا) بھلا برا واضح کر سکتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ اس میں حکمت عملی کے بہت سے فوائد ہیں۔

"ندیم کو عالی نسب' باکمال' خوش اخلاق' خوش اطوار' خوش شکل' راسخ العقیدہ' قابل اعتماد اور اپنے طور طریقوں میں راست باز ہونا چاہئے۔ وہ اس لائق ہو کہ بکثرت مزاحیہ اور سنجیدہ کہانیاں سنا سکے۔ اسے لاتعداد ضرب الامثال یاد ہونا چاہئیں وہ ہمیشہ (لوگوں کی) اچھائی کرتا ہو اور خوشخبریاں لاتا ہو۔ اسے نرد (16) اور شطرنج سے واقف ہونا چاہئے۔ جب بھی سلطان کوئی بات اپنے لبوں پر لائے اور گویا ہو تو اسے مرحبا! بہت خوب! کہنا چاہئے۔ اسے سلطان سے یہ نہیں کہنا چاہئے کہ "یہ کرو' وہ نہ کرو" "آپ نے ایسا کیوں کیا؟" "یہ نہیں کرنا چاہئے۔" سلطان کو ایسی گفتگو پیچیدہ نظر آتی ہے اور وہ اسے ناپسند کرتا ہے۔ سلطان کے لئے یہ مناسب ہے کہ وہ مے نوشی' لذتوں' نمائشوں' مجلسوں' شکار' چوگان (17) اور اسی

طرح کی دوسری چیزوں سے متعلق ہر چیز کے سلسلہ میں ندیموں کے ساتھ معاملات طے کرے۔ لیکن حکومت، جنگوں، مہموں، انتظامیہ، دیوانی، شادی بیاہ کے معاہدوں، سیرو سیاحت، پڑاؤ، فوج، رعیت اور اسی طرح کے دوسرے کاموں کے سلسلہ میں سلطان کے لئے بہتر یہ ہے کہ وہ وزیر، سلطنت کے اعلیٰ افسران اور تجربہ کار بزرگوں سے معاملات طے کرے کیونکہ وہ ان چیزوں میں اس کے شریک کار ہیں۔ چنانچہ اس طرح ہر معاملہ مناسب طریقہ سے طے پا جائے گا....."

محمد بن تغلق کے عہد کے دسویں سال تک، جس وقت برنی کا تقرر ہوا تھا، سلطان کی تدبیر کے اعتراض و مقاصد اور جن طریقوں سے وہ حکومت کرنا چاہتا تھا سب پر اچھی طرح عیاں ہو چکے تھے۔ برنی خدا اور اس کے بندوں کے سامنے بحیثیت ندیم اپنی سرگرمیوں کے لئے اپنی ذمہ داری کو پوری طرح تسلیم کرتا ہے۔ وہ ہمیشہ سلطان کا وفادار رہا لیکن سلطان کی حکمت کے بہت سے ایسے پہلو تھے جن کی طرف سے وہ متفکر اور دہشت زدہ تھا اور اس کے لئے سب سے زیادہ لرزہ انگیز مسلمانوں کا طرح طرح کے حیلوں سے خون بہانا تھا۔ برنی ہمیں مطلع کرتا ہے کہ "مسلمانوں اور خدائے وحدہ لا شریک پر ایمان رکھنے والوں کو قتل کرنا سلطان کی شخصیت اور عادت کا ایک حصہ بن چکا ہے۔ اس نے علماء، مشائخ، سیدوں، صوفیوں، قلندروں، نو۔سندوں اور لشکریوں کی کافی تعداد کو موت کے گھاٹ اتار دیا۔ کوئی دن یا ہفتہ ایسا نہیں گزرتا تھا جب کافی مسلمانوں کا خون نہ بہایا جاتا ہو اور باب سلطان کے سامنے خون کا چشمہ نہ بہتا ہو....." (18)

"اور مجھ کمبخت، بدنصیب کو دیکھئے جس نے کئی کتابیں پڑھی ہیں اور علم کا ایک حصہ حاصل کیا ہے جس سے افادہ روحانی ہوتا ہے کہ میں نے مکر و فریب سے سلطان کے نزدیک ایک مقام حاصل کر لیا۔ مجھ میں اتنی جرات نہیں تھی کہ سخت سزا کے معاملہ میں جو کہ شریعت کے خلاف ہے سلطان سے کچھ کہوں میں اپنی زندگی کی وجہ سے جسے لازمی طور پر فنا ہے اور دولت کی وجہ سے جسے لازمی طور پر چلے جانا ہے خائف تھا۔ اس معاملہ میں میرا سکوت مقابلتاً" معمولی جرم تھا لیکن ٹنکوں اور جیتلوں اور سلطان کی قربت میں مقام حاصل کرنے کی خاطر شریعت سے انحراف میں مدد کر کے اور ناقص نظیریں سنا کر میں اس معاملہ میں شریک جرم ہو گیا۔ مجھے نہیں معلوم کہ میرے جیسے دوسروں کا کیا حشر ہو گا۔ لیکن میں نے جو بدیاں کی اور کی ہیں ان کے باعث میں اس دنیا میں ذلیل، قابل نفرت، بے قدر اور

ناقابل اعتبار ہو گیا۔ اپنی مفلسی کی وجہ سے میں در در بے عزت ہوا ہوں۔ مجھے نہیں معلوم کہ آخرت میں میرا کیا انجام ہو گا اور کون سی سزائیں میری منتظر ہیں۔ (19) یہ کہنا غیر ضروری ہے کہ سلطان کو پکا یقین تھا کہ اس کی مسلسل موت کی سزائیں اور دیگر سزائیں جائز تھیں اور آخر زندگی تک اس کے ضمیر یا قوت فیصلہ نے اس معاملہ میں اسے الجھن میں نہیں پڑنے دیا۔

برنی کو سلطان سے گفتگو کرنے کے بہت سے مواقع ملے ہوں گے لیکن وہ صرف چار گفتگوؤں کا ذکر کرتا ہے۔

1_ سلطان کا سابق استاد قتلغ خاں (دیوگیر میں اس کا قائم مقام تھا اور اپنے فرائض کی انجام دہی میں چست تھا۔ وہ عام بہبود کے لئے ثابت قدم' موقع شناس اور مستعد تھا۔ اس نے شباب سلطانی اور (سلطان علاء الدین کے دیوان عرض ظفر خاں کے بھتیجے (Nephew) کڑا کے علی شاہ جیسے باغیوں کی سرزنش کی اور انہیں دہلی بھیجا۔ (20) لیکن اس کے طریقے سلطان کے طریقوں سے مختلف تھے۔ لہٰذا سلطان نے اسے واپس طلب کر لیا اور اس کی جگہ اس کے بھائی عالم الملک مولانا نظام الدین کو عارضی طور پر تعینات کیا۔ جب بڑودہ اور دیوہوی کے امیران صدہ نے بغاوت کی اور گجرات کے نائب وزیر مقبل کو شکست دے دی تو سلطان نے بذات خود باغیوں کے خلاف کوچ کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس موقع پر قتلغ خاں نے برنی کے توسط سے سلطان کی خدمت میں حسب ذیل عرض بھیجی "بڑودہ اور دیو ہوی کے امیران صدہ اتنے اہم نہیں ہیں کہ سلطان ان کے خلاف کوچ کریں۔ انہوں نے عزیز حمار کی بد اطواریوں اور سزاؤں کی وجہ سے علم بغاوت اٹھایا ہے۔ اگر انہوں نے یہ سن لیا کہ سلطان اس کے خلاف کوچ کر رہا ہے تو وہ ہندو ریاستوں میں پناہ لے لیں گے لیکن سلطان کے خلاف امیران صدہ میں ناراضگی پھیلے گی۔ قتلغ خاں نے یہ بیڑہ اٹھا لیا کہ اسے سلطان کی فیاضی سے جو انعامات عطا ہوئے تھے ان سے ایک فوج منظم کر کے گجرات کے باغیوں کو ٹھیک اسی طرح شکست دے دے جس طرح اس نے دکن کے باغیوں کو دی تھی۔ برنی نے سلطان کو عرضی سنائی لیکن سلطان کو قتلغ خاں کی تجویز پسند نہیں آئی اور اس نے کوئی جواب نہیں دیا۔ (21)

2_ گجرات کے باغیوں کے خلاف کوچ کے دوران سلطان نے چار یا پانچ دن بعد قصبہ سلطان پور میں ماہ صیام کی وجہ سے قیام کیا برنی ہماری اطلاع کے لئے لکھتا ہے کہ (22) "

ایک مرتبہ شب کے ختم ہونے کے وقت سلطان نے مجھے طلب فرمایا۔ سلطان نے مجھ سے فرمایا : تم دیکھ رہے ہو کتنی بغاوتیں بھڑک رہی ہیں۔ مگر میں ان بغاوتوں سے خوفزدہ نہیں ہوں۔ لیکن عوام کہتے ہیں کہ ان بغاوتوں کا سبب سلطان کی انتہا سے زیادہ سخت سزائیں ہیں۔ خیر میں لوگوں کے کہنے کی وجہ سے اپنی سزائیں ترک نہیں کروں گا تم نے بہت سی تاریخوں کا مطالعہ کیا ہے۔ کیا تم نے کسی میں ایسے جرائم کے متعلق پڑھا ہے جن کے لئے سلطانوں نے سنگین سزائیں دی ہیں" برنی نے اپنی پسندیدہ جعلی کتابوں میں سے تاریخ کسروی کا حوالہ دیا۔ سلطنت کے قیام کے لئے سزائیں ضروری تھیں۔ لیکن جمشید نے ایک سوال کے جواب میں کہا تھا: "سات ایسے جرائم ہیں جن کے لئے سلطان سزائے موت دینے میں حق بجانب ہے۔ بالفرض سلطان ان حدود کے باہر گیا تو سلطنت کے لئے مشکلات کھڑی ہو جائیں گی۔ اس کے بعد برنی وہ سات جرائم گنواتا ہے جن کے لئے جمشید نے سزائے موت تجویز کی ہے : (1) الحاد ____ صحیح مسلک ترک کرنا اور اس غلطی پر مصر ہونا۔ (2) قتل ____ سلطان کے کسی محکوم کو ارادتاً" (اور بغیر کسی جواز کے) قتل کرنا۔ (3) زنا ____ شادی شدہ مرد کی کسی دوسرے کی زوجہ سے مباشرت (4) سازش سلطان کے خلاف بغاوت کا منصوبہ بنانا بشرطیکہ سازش ثابت ہو جائے' (5) بغاوت ____ سلطان کے خلاف بغاوت کرنا یا کسی باغی سرغنہ کی دستگیری کرنا۔ (6) سلطان کے دشمنوں کی امداد کرنا۔ اگر کوئی رعیت سلطان کے دشمنوں' مخالفوں یا حریفوں کو اطلاعات ہتھیار بہم پہنچا کر ان کی امداد کرتی ہے یا دوسرے طریقوں سے انہیں مدد بہم پہنچاتی ہے اور یہ ثابت ہو جاتا ہے۔ (7) نافرمانی ____ سلطان کی ایسی نافرمانی جس سے ملک کو خطرہ پیدا ہو جائے اور دوسری نافرمانیاں اس زمرہ میں شامل نہیں ہیں۔

سلطان کے اس استفسار کے جواب میں کہ رسول اکرم نے کن جرائم کے لئے سزائے موت تجویز کی ہے برنی نے جواب دیا ____ الحاد' قتل اور زنا' ملک کی بہبود کی خاطر دوسرے چار جرائم کے لئے سزائے موت دینا سلطان کی ذمہ داری ہے۔ اس نے جمشید کا ایک اور مقولہ دہرایا۔ سلطانوں نے وزیروں کو منتخب کر کے انہیں اعلیٰ رتبے پر پہنچایا ہے اور امور سلطنت ان کی زیر نگرانی دے دیئے ہیں۔ اس کے نتیجہ میں وزیر ملک کے لئے ضوابط وضع کرنے اور انہیں مستقل طور پر نافذ کرنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ ان ضوابط کے نفاذ کے سبب سلطان کے لئے یہ ضروری نہیں رہا ہے کہ وہ اپنے ہاتھوں کو کسی بھی مخلوق کے خون

سے آلودہ کرے۔" (23)

سلطان نے جواب میں کہا کہ "جمشید کی مجوزہ سزائیں ازمنہ قدیم کے لئے تھیں۔ موجودہ دور میں بکثرت بدقماش اور شرپسند لوگ پیدا ہو گئے ہیں۔ میں بغاوت' بدنظمی اور سازش کے شبہ اور کسی مفروضہ کی بنیاد پر موت کی سزائیں دیتا ہوں۔ میں لوگوں (24) کو ان کی معمولی سی نافرمانی پر سزائے موت دیتا ہوں اور میں اسی طرح موت کی سزائیں دیتا رہوں گا تاوقتیکہ میں نہ ختم ہو جاؤں یا لوگ راہ راست پر نہ آ جائیں اور بغاوت نافرمانی ترک نہ کر دیں۔ میرے پاس کوئی ایسا وزیر نہیں ہے جو اس طرح کے ضوابط وضع کر لے کہ میرے لئے اپنے ہاتھ خون سے آلودہ کرنا غیر ضروری ہو جائے۔ نیز میں موت کی سزائیں اس لئے بھی دیتا ہوں کہ لوگ اچانک ہی میرے دشمن بن گئے ہیں۔ میں نے عوام میں اس قدر دولت تقسیم کی ہے لیکن اس کے باوجود کوئی بھی شخص میرا سچا بہی خواہ نہیں ہوا ہے۔ اب مجھ پر لوگوں کی برہمی بالکل عیاں ہو گئی ہے۔ وہ میرے دشمن اور مخالف ہیں۔"

3_ محمد بن تغلق دکن کے امراء کی بغاوت کچلنے کے بعد ابھی وہاں کی سرزمین پر امن و امان قائم نہیں کر پایا تھا کہ اسے' گجرات میں طغی کے بغاوت کی خبر ملی لہٰذا اس نے اس کے خلاف کوچ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ فیروز شاہ' ملک کبیر اور احمد ایاز نے' جو مجلس ارباب ثلاثہ کے رکن تھے اور جنہیں دہلی میں سلطان کی قائم مقامی کے فرائض سونپے گئے تھے انہوں نے برنی کو جو اس وقت دہلی ہی میں تھا سلطان کے پاس اس کی فتح پر مبارکبادی کا ایک خط دے کر روانہ کیا۔ سلطان گھاٹی ستون پار کر چکا تھا اور اس نے ایک یا دو منزل ہی آگے کوچ کیا ہو گا کہ برنی اس کے سامنے پیش ہوا۔

برنی لکھتا ہے کہ "سلطان مجھ سے بڑے تپاک سے ملا۔ ایک دن میں سلطان کا ہم رکاب تھا۔ سلطان گفتگو کرتا رہا اور اسی دوران باغیوں کا مسئلہ بیچ میں آ پہنچا اور مجھ سے گویا ہوا: تم دیکھ رہے ہو کہ احسان فراموش امیران صدہ کیسی کیسی پریشانیاں پیدا کر رہے ہیں۔ اگر میں ایک سمت میں ان کی بغاوت کچلتا ہوں اور ملک میں امن و امان قائم کرتا ہوں تو یہ دوسری سمت میں بغاوت کھڑی کر دیتے ہیں۔ کاش میں نے شروع میں ہی دیوگیر' گجرات اور بھڑوچ کے امیران صدہ کی بیخ کنی کا حکم دے دیا ہوتا تو مجھے اس وقت ان کی وجہ سے اتنی زیادہ پریشانیاں نہ بھگتنا پڑتیں۔ کاش میں نے اپنے اس احسان فراموش غلام طغی کو قتل کر دیا ہوتا یا عدن کے سلطان کے پاس بطور یادگار بھیج دیا ہوتا تو آج وہ بغاوت نہ کر پاتا۔ سلطان

کے حضور میں مجھ میں اتنی جرات نہیں تھی کہ یہ کہہ سکوں کہ ہر سمت میں جو پریشانیاں اور بغاوتیں کھڑی ہو رہی تھیں اور جو عام نفرت نظر آ رہی تھی اس کا سبب سلطان کی موت کی سزائیں ہیں اور اگر یہ سزائیں کچھ دیر کے لئے روک دی جائیں تو ہو سکتا ہے کہ عوام ٹھنڈے پڑ جائیں اور خواص و عوام کے قلوب سے عام نفرت کم ہو جائے۔ لیکن اس خوف سے کہ سلطان بھڑک نہ اٹھے میں اس کے سامنے یہ کھل کر نہیں کہہ سکا۔ اس کے باوجود میں نے اپنے آپ سے مخاطب ہو کر کہا "یہ کیسی (خداوندی) دانشمندی ہے کہ وہ حکمت جو سلطنت میں تباہی و بربادی کا موجب ہو رہی ہے سلطان کو امن و امان اور بحالی کا ذریعہ نظر آتی ہے۔" (25)

4۔ برنی جس چوتھی گفتگو کا ذکر کرتا ہے وہ سلطنت کی خرابیوں سے متعلق ہے۔ طغی کی رسی ابھی دراز تھی کہ سلطان نے گجرات میں امن و امان کی بحالی کی طرف توجہ دینے کا فیصلہ کر لیا۔ اسی وقت دیوگیر کی دوسری بغاوت کی اطلاع ملی اور سلطان کو اپنے منصوبے پر دوبارہ غور و خوض کرنا پڑا۔ "ان دنوں جب سلطان دیوگیر جانے کے سلسلے میں کوئی فیصلہ نہیں کر پایا تھا اس نے مجھے طلب کیا اور مجھ سے یوں گویا ہوا' میری سلطنت بیمار ہے اور اس کے مرض کا کسی بھی دوا سے علاج نہیں ہو سکتا۔ اگر طبیب اس کی کمر کا علاج کرتا ہے تو بخار بڑھ جاتا ہے اور اگر بخار کا توڑ کرتا ہے تو دل کی طرف دوران خون میں رکاوٹ پڑ جاتی ہے۔ میری سلطنت میں ایک ساتھ مختلف النوع بیماریاں گھر کر گئی ہیں۔ اگر میں اسے ایک جگہ ٹھیک کرتا ہوں تو دوسری جگہ بدامنی سر اٹھا لیتی ہے اور اگر میں دوسری جگہ اس کا تدارک کرتا ہوں تو کسی تیسری جگہ پر بدامنیاں نمودار ہو جاتی ہیں۔ دور ماضی کے سلطانوں نے سلطنت کی ان بیماریوں کے بارے میں کیا کہا ہے؟"

"میں نے جواب دیا کہ تاریخ کی کتابوں نے سلطنت کی بیماریوں (خرابیوں) کے تدارک کے لئے سلطانوں کی مجوزہ تدابیر کو مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے' کچھ سلطان تو یہ دیکھتے ہوئے کہ عوام نے ان پر اعتماد کرنا بند کر دیا ہے اور ان کے خلاف عدم ناراضگی پھیل چکی ہے سلطنت سے دست بردار ہو گئے اور اپنی دوران زندگی ہی میں اپنے بیٹوں میں سے جسے بھی انہوں نے قابل و لائق سمجھا اسے سلطنت سونپ دی۔ اس کے بعد انہوں نے سلطنت میں کہیں گوشہ نشینی اختیار کر لی اور ایسے کاموں میں مصروف ہو گئے جن میں تھکن محسوس نہ ہو اور کچھ ندیموں کی زندہ دل صحبت پر اکتفا کیا۔ انہوں نے (اپنی دست برداری کے بعد)

امور سلطنت میں مداخلت نہیں کی۔ دوسرے' سلطانوں نے عوام کی نفرت کے باعث پیدا شدہ سلطنت کی بیماری کے سبب اپنے کو اچانک ہی شکار' موسیقی اور شراب کے لئے وقف کر دیا اور تمام امور سلطنت یعنی ہر مسئلہ کے حل کے اصول اور تفصیلات دونوں کو اپنے وزیروں اعلیٰ افسروں اور سلطنت کے معاونوں کے سپرد کر دیا۔ اس کے بعد انہوں نے کوئی تفتیش یا تحقیق نہیں کی یا کسی بھی امر کے متعلق احکام جاری نہیں کئے۔ ایسا علاج سلطنت کی اس بیماری کو دور کر سکتا ہے بشرطیکہ یہ عوام کے لئے قابل قبول ہو اور سلطان بدلہ لینے کے لئے مشہور نہ ہو۔ سلطنت کے سب سے زیادہ خطرناک اور مہلک امراض میں سے ایک خواص و عوام کی نفرت اور عام رعایا میں اعتماد کی کمی ہے۔

"سلطان یہ سن کر یوں گویا ہوا' اگر میری حسب خواہش امور سلطنت طے پا گئے تو میری یہ تمنا ہے کہ کعبہ مقدس جاؤں اور دہلی سلطنت کے امور ان تین اشخاص یعنی فیروز شاہ' ملک کبیر اور احمد ایاز کے سپرد کر دوں۔ لیکن ان دنوں میں عوام سے ناراض ہوں اور عوام مجھ سے ناراض ہیں۔ عوام نے میرا ذہن بھانپ لیا ہے اور میں نے عوام کے شرپسند اور باغیانہ منصوبے بھانپ لئے ہیں۔ میں جو بھی تدارک کرتا ہوں وہ ضائع ہو جاتا ہے۔ باغیوں' مخالفوں' نافرمان افراد اور بدخواہوں کا علاج میری شمشیر ہے میں اپنی شمشیر سے اس وقت تک سزا دیتا رہوں گا اور وار کرتا رہوں گا جب تک یہ یا تو ٹکڑے نہیں کر دیتی یا چوک نہیں جاتی۔ جتنا زیادہ لوگ میری مخالفت کریں گے اتنا ہی میری سزاؤں میں بھی اضافہ ہو گا۔" (26)

باغی طغی بھاگ کر ٹھٹہ کے جام کے پاس پہنچ گیا۔ سلطان نے فیصلہ کیا کہ اس کا تعاقب کیا جائے۔ اس وقت ماوراالنہر میں ایک خان برائے نام حکومت کر رہا تھا جو یقیناً چنگیز کی نسل میں سے تھا۔ لیکن اس خطے کا اصل حکمران امیر قزغن (تیمورلنگ کا نانا) تھا۔ قزغن نے سلطان کی مدد کے لئے التون بہادر کی کمان میں 4000 یا 5000 منگولوں کی ایک فوج روانہ کی۔ سلطان نے چیونٹیوں اور ٹڈیوں کی طرح بے حساب' فوج لے کر ٹھٹہ کے خلاف کوچ کیا تاکہ طغی اور جام کو شکست دے سکے لیکن 10_ رمضان 752ھ کو وہ بخار میں مبتلا ہو گیا اور اسی ماہ کی 21 تاریخ (2_ مارچ 1351ء) کو اس کا وصال ہو گیا۔

منگولوں نے یہ منصوبہ بنایا کہ وہ بے قائد فوج پر ایک طرف سے حملہ کر کے اسے لوٹیں گے جبکہ سندھ کے سمہ اس پر دوسری طرف سے حملہ کر رہے تھے۔ ان حالات میں

تمام موقعہ پر موجود رہنماؤں نے (جن میں شیخ نصیرالدین چراغ بھی شامل تھے) فیروز شاہ کو اپنا سلطان منتخب کیا اور 24۔ محرم کو اسے تخت نشین کیا نئے سلطان کے انتخاب سے نظم و ضبط دوبارہ قائم ہو گیا۔ منگولوں کو واپس جانے پر مجبور کر دیا گیا اور اس طرح دہلی کے لئے کوچ شروع ہو گیا۔ بھکر پہنچنے پر فوج کو یہ اطلاع ملی کہ خواجہ جہاں احمد ایاز نے جسے محمد بن تغلق نے اپنا نائب بنا کر دہلی روانہ کیا تھا ایک لڑکے کو مرحوم سلطان کا بیٹا کہہ کر تخت نشین کر دیا ہے۔ لہٰذا اصولی طور پر وہ بغاوت کا مرتکب تھا۔ بظاہر تو اس کا یہ عمل ناقابل توجیہ معلوم ہوتا ہے۔ محمد بن تغلق کا کوئی بیٹا نہیں تھا۔ حالانکہ اس نکتہ پر کچھ بحث رہی ہے لیکن عصامی کا حسب ذیل جملہ جو سلطان کی دوران زندگی ہی میں لکھا گیا اور شائع ہوا اس معاملہ کا قطعی طور پر تصفیہ کر دیتا ہے: "اگر سلطان (خسرو) کا کوئی بیٹا نہیں ہے تو اس کی یہ تمنا ہوتی ہے کہ تمام دنیا اسی کی طرح ہو جائے۔" (27) اس پر طرہ یہ تھا کہ احمد ایاز کی عمر چور اسی سال تھی۔ وہ خالص انتظامیہ کا آدمی تھا اور اس نے کبھی ایک تیر بھی نہیں چلایا تھا اور نہ ہی کسی تیز و طرار گھوڑے پر سواری کی تھی۔ برنی فیروز شاہ کے حوالے سے لکھتا ہے کہ محل ہزار ستون کی سیڑھیاں چڑھنے سے احمد ایاز کی سانس پھول جاتی تھی اور یہ خطرہ تھا کہ کہیں اس کے قلب پر اثر نہ ہو جائے۔ پھر آخر ایسے شخص کو کسی مایوس کن بغاوت کے لئے کیوں قدم اٹھانے کی ضرورت پڑی جبکہ امراء اور فوج فیروز شاہ کو سلطان تسلیم کر چکی تھی؟

شمس سراج عفیف اپنی تاریخ فیروز شاہی میں اس کا اعتراف کرتا ہے کہ عام طور سے لوگوں کا یہ یقین تھا کہ فیروز شاہ کے انتخاب کی خبر سن کر احمد ایاز نے بغاوت کر دی تھی لیکن وہ اس کی تصدیق کرتا ہے کہ یہ خیال صحیح نہیں تھا۔ اپنی ذاتی تحقیقات کی بنیاد پر اور ملتان کے سابق صوبیدار بہرام شاہ ایبہ کشلو خاں کے بیٹے کشور خاں سے اس نے جو کچھ سن رکھا تھا اس کی بنیاد پر عفیف اس واقعہ کو اس طرح بیان کرتا ہے۔ محمد بن تغلق کی موت کی خبر سن کر منگولوں نے فوجی خیمہ کے مرکزی بازار پر حملہ کیا اور لوگ تتر بتر ہو گئے۔ خواجہ جہاں کا ایک بہت معتبر غلام تھا جس کا نام ملیح تن تن تھا جسے اس نے سلطان کے پاس بھیجا تھا ابھی لوٹ مار ہو ہی رہی تھی کہ تن تن نے فوجی خیمہ چھوڑ دیا اور دہلی پہنچ کر خواجہ جہاں کو حسب ذیل اطلاع دی "سلطان محمد کی موت ہو گئی ہے۔ منگول مرکزی بازار پر حملہ کر کے اسے لوٹ چکے ہیں۔ فیروز شاہ اور تاتار خاں کا کوئی نشان پتہ نہیں معلوم' یہ یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ آیا وہ منگولوں کے ہاتھ پڑ چکے ہیں یا مار دیئے گئے ہیں۔" عفیف مزید لکھتا ہے

کہ آج بھی دہلی کے عوام کو طبلچ تن تن کا نام یاد ہے۔

خواجہ جہاں نے سلطان محمد اور فیروز دونوں کے لئے آنسو بہائے "خواجہ جہاں اور فیروز شاہ میں آپس میں بہت محبت تھی' ایسی محبت کہ کوئی بھی تیسرا شخص ان کے درمیان نہیں آ سکتا تھا۔ خواجہ جہاں کی بیوی فیروز شاہ کو اپنا فرزند کہتی تھی اور اس سے پردہ نہین کرتی تھی۔" لیکن اس یقین پر کہ فیروز شاہ مرچکا تھا' خواجہ جہاں نے اجتہاد سے کام لیتے ہوئے لڑکے کو تخت نشین کر دیا' یہ اجتہاد غلط ثابت ہوا لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس وقت دہلی میں موجود بیشتر افسر اس سے متفق تھے۔ جب خواجہ جہاں نے فیروز شاہ کی پیش قدمی کے بارے میں سنا تو وہ سیاسی حکمت عملی کی خاطر ایک فوج جمع کرتا رہا حالانکہ جنگ کرنے کا اس کا کوئی ارادہ نہیں تھا۔ لیکن مرحوم سلطان کی سخاوتوں کے سبب خزانہ خالی ہو چکا تھا۔ لہٰذا وہ صرف تقریباً بیس ہزار سپاہی ہی جمع کر سکا۔

جب فیروز شاہ کی فوج دہلی پہنچی تو نائب وزیر اور دہلی میں دوسرے پائے کا مقدم افسر قوام الملک (بعدازاں جہان مقبول) بھاگ کر فیروز شاہ کے پاس پہنچ گیا۔ خواجہ جہاں بہت زیادہ پریشان ہوا۔ "ایک تہ کا چوغا پہنے' انگلیوں میں اپنی تسبیح پھنسائے' دونوں ہاتھ پشت پر باندھے ہوئے اور جوتے پہنے ہوئے خواجہ جہاں ہزار ستون کی سیڑھیوں سے اوپر نیچے' آ جا رہا تھا۔" لیکن اس نے اپنے افسروں کو قوام الملک کا تعاقب کرنے کی اجازت نہیں دی۔ اس نے سوچا کہ اس کا منصوبہ غلط تھا اور بہتر یہ ہو گا کہ وہ فیروز شاہ کے حضور میں جائے اور اپنی غلطی کا اقبال کر لے چنانچہ اگلے روز نماز جمعہ کے بعد ان تمام افسروں کے ساتھ جو اس کے ساتھ شریک تھے وہ شہر دہلی کے باہر آیا اور علائی تالاب کے کنارے خیمہ ڈال دیا۔ مستقبل کے ارادوں کے متعلق اپنے افسروں کے سوالات کے جواب میں اس نے کہا "تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ محمد بن تغلق کے بیٹے کو تخت نشین کرنے کے اس منصوبہ میں میرا کوئی ذاتی مدعا نہیں تھا۔ قیادت (امامت) کا تعلق سلطانوں سے ہے اور وزارت کا وزیروں سے۔ اگر سلطان وزیروں کا کام کرنے کے خواہاں ہو جائیں اور وزیر سلطانوں کے کام کرنے کی کوشش کریں تو ایک وقت آئے گا کہ ملک تباہ ہو جائے گا۔ دونوں طرف لوگ داستانیں گڑھ رہے ہیں لیکن سلطان بنانے کے معاملہ سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اس وقت تک سلطان محمد کے عہد میں فیروز شاہ کو اپنا فرزند کہہ کر مخاطب کرتا تھا۔ میری بیوی اس کے سامنے آتی تھی اور وہ مجھے اپنا باپ کہہ کر مخاطب کرتا تھا۔ مجھے نہیں معلوم کیا ہونے والا ہے' لیکن تمہیں

میرے ساتھ آنا چاہئے' سلطان فیروز ایک مہربان انسان ہے' وہ میری درخواست کو نظر انداز نہیں کرے گا اور تمہیں بخش دے گا۔" عفیف کہتا ہے کہ خواجہ جہاں ایک مہربان انسان تھا' اس کی عمر چوراسی سال کی تھی' سر منڈا ہوا تھا' داڑھی سفید تھی۔ وہ شیخ نظام الدین کا مرید تھا اور ایک سجادہ نشین صوفی شیخ کی طرح لگتا تھا۔

اس کے کچھ پیروکاروں نے اس تدبیر کی مخالفت کی لیکن خواجہ جہاں نے ان کی توجہ اس طرف مبذول کروائی کہ شہر دہلی کے دفاع کے لئے کوشش کرنے کا کوئی نتیجہ نہیں ہو گا اور اس سے مسلم خواتین پر مصیبتیں نازل ہوں گی۔ اس کے کچھ افسروں نے تو اس کا ساتھ دیا اور دوسروں نے راہ فرار اختیار کر لی۔ قوام الملک فتح آباد کی منزل پر فیروز شاہ کے سامنے شرف یاب ہوا۔ خواجہ جہاں اگلے روز اکراندا کے قریب دھانسور کے مقام پر نصب شاہی خیمہ میں پہنچ گیا۔ جس وقت فیروز شاہ نماز عصر کے بعد بارگاہ میں جلوہ افروز تھا وہ بارگاہ کے دروازہ پر اپنے گلے میں ایک زنجیر ڈالے ہوئے اور سر پر پگڑی کی جگہ صوفی طاقیہ پہنے ہوئے اور گردن میں ایک ننگی تلوار باندھے ہوئے حاضر ہوا۔ عصر کے وقت بارگاہ میں سلطان کے اور ان لوگوں کے درمیان جو اس کے حضور میں سلام کے لئے حاضر ہوتے ہیں ایک تیر کے نشانہ کے برابر فاصلہ ہوتا ہے۔" جیسے ہی فیروز شاہ کی نگاہیں خواجہ جہاں پر پڑیں اس نے اپنے افسروں کو حکم دیا کہ وہ اسے مناسب لباس زیب تن کروا کر شاہی ڈولی میں بٹھائیں اور ایک خیمہ (خرمگاہ) لے جائیں اور اسے مطلع کریں کہ وہ (فیروز شاہ) اس سے وہیں ملاقات کے لئے آئے گا۔

فیروز شاہ کا ارادہ یہ تھا کہ وہ خواجہ جہاں کا قصور معاف کر دے گا اور اسے وزیر کے عہدہ پر دوبارہ فائز کر دے گا۔ لیکن اس کے افسروں نے اس موضوع پر گفتگو کی اور اس منصوبے کے خلاف رائے دی۔ وہ اس کے محل آئے اور عماد الملک بشیر سلطان کو اس کے پاس باریابی کی اجازت لینے کے لئے بھیجا۔ جب فیروز شاہ نے انہیں شرف حاضری عطا کر دیا تو وہ بہت زیادہ عزت و احترام سے پیش آئے۔ ہر مسلمان پر حج فرض تھا۔ وہ اس سے حج کے لئے روانگی کی اجازت طلب کر رہے تھے۔ دیوانی' اور مالیات سے متعلق چھوٹے چھوٹے سیاسی جرائم کو تو بخشا جا سکتا تھا لیکن غداری قابل معافی نہیں ہو سکتی تھی۔ خواجہ جہاں نے ایک لڑکے کو تخت نشین کیا تھا۔ خزانہ کے پیسہ کو بری طرح اڑایا تھا اور اس کے بعد اس نے ملک کے سونے چاندی کے برتنوں کی طرف ہاتھ بڑھائے تھے وہ اس وقت آیا جب اس

کا مقصد فوت ہو چکا تھا!

عفیف لکھتا ہے کہ "فیروز شاہ بخوبی سمجھتا تھا کہ وہ سب متفقہ طور پر اور ایک آواز ہو کر خواجہ جہاں کے خاتمہ کا مطالبہ کر رہے تھے۔ انتہائی فکر اور احتیاط کی وجہ سے اس کا رنگ پیلا پڑ گیا۔" مرحوم سلطان کے عہد میں اس طرح کی کوئی بات واقع نہیں ہو سکتی تھی۔ افسر اس فرماں روا سے گفتگو کے لئے حاضر نہیں ہوئے تھے بلکہ جسے انہوں نے خود ہی منتخب کیا تھا اسے ہدایت دینے کے لئے آئے تھے۔ فیروز کے حواس جواب دے گئے کیونکہ وہ مستقبل میں دوسرے موقع پر بھی یہی کرنے جا رہے تھے۔ چنانچہ کچھ روز غور و خوض کرنے کے بعد اس نے عماد الملک کو طلب کر کے اس سے کہا کہ وہ افسروں کو رازدارانہ طریقہ سے یہ مطلع کر دے کہ وہ خواجہ جہاں سے اپنے حسب مرضی نمٹ لیں اور وہ اس معاملہ میں دخل اندازی نہیں کرے گا۔ افسروں نے سلطان کی طرف سے خواجہ جہاں کو مطلع کیا کہ اس بڑھاپے کو مدنظر رکھتے ہوئے اسے سمانا کا اقطاع (صوبہ) عطا کیا گیا ہے۔ لیکن اسے سمانا کے لئے روانہ کرتے وقت انہوں نے اپنے مقتدر ترین افسروں میں سے شیر خاں کو بھی اسی سمت میں بھیج دیا جو عمر میں خواجہ جہاں سے بھی بزرگ تر تھا۔ شیر خاں نے بھی ان ہی منزلوں پر اپنے خیمے نصب کئے جہاں خواجہ جہاں نے نصب کئے تھے لیکن اس سے ملاقات نہیں کی۔ خواجہ جہاں نے اپنے دوستوں سے مخاطب ہو کر کہا کہ "اس کو مجھے ختم کرنے کے لئے بھیجا گیا ہے۔" اور اس نے اس سے پہلے ہی اپنا خاتمہ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔

اگلے روز خواجہ جہاں نے شیر خاں سے ایک خیمہ نصب کرنے کے لئے کچھ کپڑے دینے کی درخواست کی اور شیر خاں نے اس کی فرمائش پوری کر دی۔ خواجہ جہاں نے اپنے آدمیوں کو ایک کھلے میدان میں خیمہ عبا کرنے اور زمین کو پاک و صاف کرنے کا حکم دیا۔ جب یہ سب ہو گیا تو وہ اسے اس مقام پر لائے۔ ذہنی پریشانی کے عالم میں وہ اس جگہ پہنچا اور پانی طلب کر کے وضو کیا اور کسی برگزیدہ حق کی طرح اس نے دو رکعت نفل پڑھی۔ اس کے بعد اس نے اپنے سر پر وہ کلاہ رکھی جو اسے شیخ نظام الدین سے عطا ہوئی تھی اور اس کے گرد وہی دستار باندھی جو اسے حضرت شیخ سے ملی تھی۔ پھر وہ سیاف کی طرف مڑا اور اس سے پوچھا: "کیا تمہارے پاس تیز تلوار ہے؟ اس شخص نے اپنی تلوار دکھائی۔ اس کے بعد خواجہ جہاں نے اپنے ایک دوست سے کہا کہ وہ وضو کر کے دوگانہ نفل ادا کرے۔ جب اس کا دوست تیار ہو گیا تو پھر خواجہ جہاں نے اپنی پیشانی زمین پر رکھی اور کلمہ کا ورد شروع

کر دیا۔ اس کے دوست نے (ہدایت کے بموجب) تلوار سونتی اور خواجہ جہاں کا سر اس کے تن سے جدا کر دیا۔" (28)

برنی کے "زوال" کے حالات کو واضح کرنے کے مقصد سے ان واقعات کا صحیح اور غیر جانبدارانہ جائزہ لیا گیا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ وہ اس وقت دہلی میں موجود تھا اور اسے خواجہ جہاں کی نام نہاد بغاوت میں ملوث کر لیا گیا ہو گا کیونکہ جو ابھی اہل رائے تھے وہ سب منصوبہ میں شریک تھے۔ وہ ایسا شخص نہیں تھا جو کسی عام تحریک کے خلاف جاتا۔ اس مفروضہ کو اس کے اس ناشائستہ لہجہ سے اور بھی تقویت ملتی ہے جس سے وہ خواجہ جہاں کو یاد کرتا ہے تاکہ وہ فرماں روائے وقت کا منظور نظر ہو جائے۔ وہ یہ نہیں بتاتا کہ خواجہ جہاں نے ایک غلط اطلاع پر کام کیا حالانکہ اسے یہ حقیقت معلوم رہی ہو گی۔ نیز وہ ان آخری شرائط کے بارے میں بھی کچھ نہیں کہتا جو افسروں نے فیروز کے سامنے رکھی تھیں یا یہ کہ خواجہ جہاں کی موت کس طرح واقع ہوئی۔ دوسرے یہ کہ نئے عہد میں اس کے بکثرت دشمن تھے۔ اس کی تحریر اور حالات دونوں اس حقیقت کو ثابت کرتے ہیں۔

نئے عہد کے شروع میں وہ بھٹنیر کے قلعہ میں شہر بند تھا۔ ہو سکتا ہے کہ وہ ان افسروں کی طرح بھاگ کر وہاں پہنچا ہو جو خواجہ جہاں کو علائی تالاب پر چھوڑ کر بھاگ گئے تھے یا اسے حکومت کے حکم سے وہاں بھیجا گیا ہو۔ بہرصورت اس نے حاکموں کے فیصلہ کے انتظار میں پانچ ماہ امید و بیم میں گزار دیئے۔ نعت محمدیؐ کے مقدمہ میں وہ لکھتا ہے (29) اللہ کی حمد اور رسول اکرم اور ان کی آل کے لئے دعاء برکت اور صحابہ کو سلام و تہنیت کے بعد امت محمدؐ کا سب سے بڑا گنہگار ضیاء برنی یہ عرض کرتا ہے کہ جب اس گنہگار کی عمر ستر (قمری) سال کو پہنچ گئی تو کمزوری نے میری قوت کی جگہ لے لی' حواس خمسہ ماند پڑ گئے' میں کمزور ہو گیا اور (زندگی کی) آخری گھڑی کا سامنا کرنے کا خوف' جو کہ بھیانک وقت ہے' میرے سینہ پر مسلط ہو گیا ہے اور ملک الموت سے ملاقات کا خیال جو کہ نہایت ہولناک ملاقات ہوتی ہے میرے ہوش و حواس پر چھا گیا ہے۔ میں حضرت محمدؐ کی قسم کھا کر کہتا ہوں اور خود اللہ نے حضرت محمدؐ کے سر اور زندگی کی قسم کھائی ہے کہ میں نے بے حد سوچا لیکن پھر بھی مجھے اپنی زندگی کے آخری دو قرن کے دوران کوئی بھی ایسا اچھا عمل یا پسندیدہ فعل نہیں یاد آیا جو گناہ اور بے انصافی کے زیر اثر تباہ اور ناقص نہ ہو گیا ہو مجھے اپنی تمام زندگی میں کوئی ایسی ریاضت یا نیکی نہیں مل سکی جس کے سہارے میں اپنی زندگی قربان کرتے وقت

تحفظ تلاش کر سکوں یا جس کی قوت پر میں اس دنیا سے رخصت ہو سکوں یا جسے سینے سے لگا کر میں آخرت کی آزمائشوں اور خطروں کو عبور کر سکوں۔ جیسے جیسے ہر لمحہ میں اپنے گناہوں اور غلطیوں کو یاد کرتا تھا اتنا ہی زیادہ سے زیادہ میں ناامید ہوتا جاتا تھا۔"

مسلمانوں میں موت کے وقت اس طرح کے اعتراف رسمی اور روایتی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں کوئی زیادہ اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ لیکن برنی ہمیں بہت نکتہ کی بات بتاتا ہے۔ " جن پانچ ماہ میں میں بھٹنیر میں شہر بند رہا وہ دن میں نے رنج و الم میں گزارے۔ اس غم کی حالت میں جب میں پو پھٹتے دیکھتا تھا تو مجھے یہ نہیں معلوم ہوتا تھا کہ آیا میں رات تک زندہ رہوں گا اور اگر رات آتی تھی تو مجھے یہ امید نہیں ہوتی تھی کہ صبح زندہ اٹھوں گا۔ اس سخت اذیت کے عالم میں میرے ذہن میں یہ بات آئی کہ میں رسول اکرم کی تعریف میں ایک کتاب کی تالیف کروں اور حدیث کی کتابوں میں جو کچھ دیکھا اور پڑھا ہے اسے فارسی زبان کے قالب میں لاؤں اور اس کتاب کو موت کے وقت کے لئے مضبوط دستہ کی طرح استعمال کروں۔ سچ تو یہ ہے کہ میں نے اپنے اس خیال کو ایک عمدہ تخلیقی تحریک تصور کیا اور میرے قلب میں طاقت آ گئی۔ میرے معاملات ایسی نازک حالت کو پہنچ چکے ہیں کہ میرے دوست اور شناساؤں نے مجھ سے رخ پھیر لیا ہے اور میری بدنصیبیوں کی وجہ سے میرے دشمنوں اور مخالفوں کے دل کی کلی کھل گئی ہے۔ ان حالات میں اس کتاب کی تالیف کی وجہ سے جو میری دینی اور دنیاوی معاملات کی پشت و پناہ ہے میں وقتاً فوقتاً اپنے اندر ایک نئی طاقت محسوس کرتا ہوں۔"

ظاہرہ برنی کو قلعہ کے اندر نقل و حرکت کرنے کی آزادی تھی اور تاریخ فیروز شاہی میں وہ قلعہ میں قیام کے بارے میں ایک ضمنی ذکر کرتا ہے: (30) "جب میں بھٹنیر کے قلعہ میں تھا تو جاڑے کے موسم میں شورشوں کا کچھ خطرہ کھڑا ہوا۔ دیہاتوں کے لوگ (تلاونڈی) قلعہ کی دیوار کے گرد جمع ہو گئے۔ ان کے گھوڑوں اور مویشیوں کی وجہ سے اتنی دھول اڑی کہ روشن دن رات کی طرح تاریک ہو گیا اور لوگ ایک دوسرے کا چہرہ نہیں دیکھ سکے۔ مشکل سے رعیت کا ایک ہزارواں حصہ بمعہ اپنے گھوڑوں کے بھٹنیر کے قلعہ میں داخل ہو سکا۔ میں نے اختیار الدین مدھو حجام کے اصطبل میں گھوڑوں کا شمار کیا۔ اس میں ایک ہزار یا دو ہزار ٹنکوں کی قیمت کے برابر تیرہ گھوڑے بندھے ہوئے تھے۔"

نئے حکمرانوں نے عقلمندی کا ثبوت دیتے ہوئے یہ طے کیا کہ وہ اپنے دور کا آغاز کشت

و خون سے نہیں کریں گے۔ صرف تقریباً پندرہ اشخاص کو سزائے موت دی گئی۔ جن میں برنی احمد ایاز' نمٹو سودھل' حسن' حسام آدھنگ اور احمد ایاز کے دو غلاموں کے ناموں کا ذکر کرتا ہے لیکن ان باغیوں کے رشتہ داروں کو سزائے موت نہیں دی گئی۔ غالباً ملک الامراء ملک شکار بیگ و ملان سلطانی کی سفارش پر فیروز شاہ نے ضیاء الدین برنی کی جان بخش دی۔ (31) مرحوم سلطان (محمد بن تغلق) کے انتقال کے بعد میں ضیاء برنی' مصنف تاریخ فیروز شاہی کئی قسم کے مہلک خطرات میں گھر گیا۔ "میری زندگی کے بدخواہ' طاقتور اور مضبوط دشمن میری موت کے خواہاں تھے۔ یوں کہئے کہ ان کی نفرت کی چوگان نے مجھے پاگل ہونے پر مجبور کر دیا۔ انہوں نے سلطان کے حضور ہزارہا زہر آلود الفاظ مجھ سے منسوب کئے۔ اگر خدا کی مہربانی کے بعد سلطان وقت و زماں فیروز شاہ السلطان' کا رحم' انکسار' شفقت مہربانی اور صداقت کا احترام میری نجات کو نہ آ جاتا اور اگر اس نے بندہ نحیف کے طاقتور اور بااثر دشمنوں کے زہر آلود الفاظ پر کان رکھے ہوتے اور انہیں تسلیم کر لیا ہوتا تو میں زمین کی گود میں سو رہا ہوتا۔ اگر بیکسوں کے پالن ہار۔اس سلطان کی نیک سیرت نے میرے ہاتھوں کو گرفت میں نہ لے لیا ہوتا تو میں آج کس طرح زندہ رہ سکتا تھا؟ میں اپنی زندگی کے لئے سلطان کا احسان مند ہوں۔" (32)

حکومت نے اس کی جان تو بخش دی لیکن اس کا مال و اسباب یقیناً ضبط کر لیا گیا۔ کیلو گڑھی میں اسے اپنے والد کے مکان میں دوسرے ورثا کے ساتھ حصہ کرنا پڑتا ہو گا لیکن اس نے غیاث پور میں خود ہی اپنا مکان تعمیر کیا تھا پھر مرحوم سلطان نے اسے تحائف و انعامات سے نوازا تھا۔ اس کی دولت اور جائداد کا کیا بنا؟ اس کا واحد جواب یہی ہو سکتا ہے کہ یہ تجی حکومت ضبط کر لیا گیا مرحوم سلطان اپنے تحائف میں بہت بے پرواہ تھا ____ اور اس سلسلہ میں وہ کسی خوبی یا خدمت کا کم ہی لحاظ کرتا تھا۔ کافی مقدار میں سونا چاندی ہندوستان کے باہر چلا گیا تھا اور اس کی واپسی کا کوئی امکان نہیں تھا۔ لیکن جو باقی رہ گیا تھا اور دہلی میں ہی موجود تھا اسے واپس حاصل کیا جا سکتا تھا۔ جیسا کہ ہم نے غور کیا نئی حکومت کو رقم اور اشیاء کی سخت ضرورت تھی۔ بہت ممکن ہے جس وقت برنی بھٹنیر میں اپنی قسمت کے فیصلہ کا انتظار کر رہا تھا اس وقت اس کے مال و جائداد کی فہرست بنائی گئی ہو گی۔ اس کی کچھ آمدنی اس کے لئے چھوڑ دی گئی تھی۔ کچھ ایسی چیزیں جنہیں امیر خورد ازراہ عنایت "وظیفہ" کہتا ہے۔ لیکن باقی کو ضبط کر لیا گیا۔ ہو سکتا ہے فیروز شاہ اس کے صحیح سالم

نکل جانے کے حق میں ہو لیکن وہ اپنے افسروں کی وجہ سے مجبور تھا۔ یہ الزام غالباً صحیح تھا کہ برنی "زہر آلود الفاظ" استعمال کرتا رہا تھا۔ اس کی تصانیف اس قدر مغلظات سے پر ہیں کہ اس کی عمر کے انسان کے لئے قابل تحسین نہیں ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ بحیثیت ندیم مرحوم سلطان کی خوشنودی کے لئے اکثر زہر آلود الفاظ استعمال کرتا رہا ہو۔

چنانچہ دہلی واپس آکر برنی کو "زندہ" رہنے کے لئے ندامتوں کے سوائے کچھ بھی نہیں ملا۔ خاص طور سے اگر ہم اسے اس معیار زندگی کے پس منظر میں دیکھیں جس کا وہ عادی تھا تو یہ یقینی ہے کہ وہ بہت زیادہ تنگ دست تھا لیکن یہ بھی اتنا ہی یقینی ہے کہ تنگ دستیوں میں اسے موت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ برنی حکومت کے خوف سے اور اس امید پر کہ اس کی خطا معاف کی جا سکتی ہے اپنے خلاف الزامات اور جائداد کی ضبطی دونوں کے سلسلے میں خاموش ہے۔ لیکن اس طرح کے حالات میں سکوت اعتراف کے مترادف ہے۔

برنی کو اپنے بڑھاپے اور غربت میں صرف اس ثروت کی چاہ نہیں تھی جو اس سے رخصت ہو چکی تھی بلکہ وہ اس طرح لکھتا تھا جیسے کہ وہ اس وقت بھی جنسی زندگی کے لائق تھا۔ لیکن اسے حقیقتاً جس چیز کی پریشانی تھی وہ تمنا نہیں بلکہ ہوس کی تمنا تھی۔

سلطان جلال الدین خلجی کی مجلس کا حسب ذیل ذکر بہت اہم ہے جو اس وقت سے متعلق ہے جب برنی مشکل سے گیارہ یا بارہ سال کا رہا ہو گا لیکن جسے اس نے چوہتر سال کی عمر میں تاریخ فیروز شاہی سپرد قلم کیا۔ (33)

"سرساقی یلدوز اور ہیبت خاں اور نظام خریطہ دار کے بیٹے (سلطان جلال الدین خلجی کی) مجلس کے ساقی تھے اور وہ اتنے حسین و جمیل اور دلربا تھے کہ اگر کسی زاہد کی ان پر اتفاق سے نظر پڑ جاتی تو وہ ان توبہ شکنوں کی محبت میں اپنی کمر میں تسبیح باندھ کر اور اپنے گوشہ تنہائی سے بھاگ کر مے خانے کا رخ کرتے۔"

"مجلس کے مطربوں میں محمد شاہ چنگی تھا جو چنگ بجاتا تھا جبکہ فتوحہ اور فقائی کی دختر اور نصرت خاتون نغمہ سرا ہوتی تھیں۔ ان کی آوازوں کے سوز اور شیرینی پرندوں کو بھی بلندیوں سے نیچے اترنے پر مجبور کر دیتی تھی لیکن ان سے (انسان) سامعین کے ہوش تک اڑ جاتے تھے۔ مہرافروز اور نصرت بی بی کی باکمال دختر، جن کا بے انتہا حسن و شباب مجلس کے ہر اس گوشہ کو سحر انگیز کر دیتا تھا جس پر وہ ایک نظر ڈال دیتی تھیں، موسیقی پر رقص کرتی تھیں۔ ان کی ادائیں اتنی دلربا تھیں کہ دیکھنے والا یہ محسوس کرتا تھا کہ وہ ان پر جان فدا ہو رہا ہے

اور وہ ایک لمحہ بھی ان کے سحر کن تھرکتے ہوئے پاؤں سے اپنی نگاہیں نہیں ہٹاتا تھا۔" (34)

مختصراً" سلطان کی مجلس کا صرف خواب میں ہی تصور کیا جا سکتا تھا۔ سلطان کی مجلس کے ملک الشعرا امیر خسرو مہتاب رو غلمان اور دلفریب حسیناؤں کی تعریف میں ہر روز نئی نئی غزلیں پیش کرتے اور جس وقت ان غزلوں کی نغمہ بندی کی جاتی تھی اس وقت موسیقی اور خوبصورت حسیناؤں کے ناز و ادا اور حسین رقاصاؤں کے رقص کے دوران ساقی حاضرین مجلس کو دعوت صہبا دیتے تھے۔ اس صحبت میں جس کی مثال روئے زمین پر نہیں دیکھی جا سکتی اور نہ بیان کی جا سکتی ہے' شکستہ دل اور افسردہ لوگوں کو نئی زندگی ملتی تھی جبکہ عیش و عشرت کے طالب زمین پر ہی بہشت کا لطف لیتے تھے اور زود اثر طبیعتیں محسوس کرتی تھیں جیسے وہ دنیا اور اس کی تلخیوں سے بے تعلق ہو چکی ہوں۔ اس طرح کی مجلس میں جس کے دروازہ پر حوریں اور پریاں زمین پر اپنا لباس پھیلائے ہوئے نشست سنبھالے ہوتی تھیں اگر کسی انسان پر نشہ کی کیفیت طاری نہیں ہوتی تھی تو وہ جذبات سے بالکل عاری ایک سنگدل اور سخت جان انسان ہی ہو سکتا تھا۔ (35)

"جہاں تک مجھ گمراہ ضعیف انسان کا سوال ہے' جو ناکامیابیوں کے صحرا میں گم ہو چکا ہے' اس کی زندگی کی صرف چند سانسیں باقی ہیں۔ لیکن جس وقت میں مجلسوں کے مناظر کی قلمی تصویریں پیش کرتا ہوں تو ان جوان' حیات بخش اور مہتاب رو حسیناؤں کو یاد کر کے جن کے دلکش اور دلربا رقص میں دیکھ چکا ہوں اور جن کے نغمے میں سن چکا ہوں میری یہ خواہش ہوتی ہے کہ میں اپنے شانوں کے گرد برہمن کا جنیئو ڈالوں' اپنی منحوس پیشانی پر قشقہ کھینچوں' چہرہ سیاہ کروں اور ایسی حالت بنا کر ہر بازار اور کوچہ میں گشت کروں اور دنیائے حسن کی ملکاؤں اور شائستگی اور لطافت کے آسمان کے ماہتابوں کی حرماں نصیبیوں کے غم میں اپنے کو ذلیل و رسوا کروں۔ اس کو ساٹھ سال گزر چکے ہیں تاہم میری یہ خواہش ہوتی ہے کہ اپنے کپڑے پھاڑ دوں' سر اور داڑھی کے بال نوچ ڈالوں اور ان کی قبروں کے پائنتی رنج و الم میں اپنی جان دے دوں۔ اپنے ماضی پر توبہ' ہزار توبہ بھیجتا ہوں کیونکہ نہ تو میں اپنے دینی امور ہی میں امتیاز حاصل کر سکا اور نہ ہی اپنی دنیاوی زندگی میں وہ آسودگی حاصل کر سکا جو ایک شائستہ اور مہذب ذہن کو مطمئن کر سکتی۔ اور جب کہ میں ضعیف ہو چکا ہوں اور بینائی کھو چکا ہوں تو میں ایک گوشہ میں مجبور و مفلس محدود ہوں اور میرے پاس پشیمانیوں کے علاوہ گزارہ کا کوئی سامان نہیں ہے اور اپنے ساتھ (دوسری دنیا تک) لے جانے

کے لئے میرے پاس ناکردہ حسرتوں کے سوائے کچھ نہیں ہے۔ اکثر میں ان اشعار کو دہراتا ہوں جو میرے حسب حال ہیں:"

"نہ تو میں کافر ہوں اور نہ ہی مسلمان۔ نہ میرا قلب میرے ہاتھوں میں ہے اور نہ ہی میرا ایمان۔ صرف خدا ہی میرے قلب کو میری حقیقی حالت سے باخبر کر سکتا ہے نہ تو مجھے (رحمت الٰہی کی) قوی امید ہے اور نہ ہی میں نجات کے عقیدہ پر ثابت قدمی سے جما ہوا ہوں کیونکہ میری امید کی راہ ہزار جگہوں پر منقطع ہو چکی ہے۔ میں کہاں جاؤں؟ میں کیا کروں؟ کس سے اپنے دل کی باتیں کہوں؟ نہ تو مجھ میں چلنے کی سکت ہے اور نہ ہی بیٹھے رہنے کا عزم میری دنیا کے مشرق و مغرب ایک چیونٹی کے سینہ کی طرح مختصر ہو گئے ہیں۔ میرے زمین و آسمان انگوٹھی کے حلقہ کی طرح تنگ ہو گئے ہیں۔ یارب اپنی رحمت کے دروازہ مجھ پر کھول دے کیونکہ میں بے چارگی، کمزوری، پریشانی اور رنج کی انتہاؤں تک پہنچ چکا ہوں۔" (36)

برنی کا حسب ذیل نالہ بھی قابل ذکر ہے: "میں نے اس فیاض انسان (ملک نصرت صباح) کو دیکھا ہے۔ بسااوقات وہ میرے والد کے مکان پر مہمان ہوتا تھا۔ حالانکہ ان دنوں میں بہت زیادہ بے چارگی اور پریشانی میں ہوں اور فقرا (خواہندگان) میرے دروازہ سے مایوس ہو کر واپس ہو جاتے ہیں۔ پھر بھی چونکہ میں ایک سخی انسان کا بیٹا اور فیاض بزرگوں کا وارث ہوں لہٰذا میں ایسے دن سے موت کو ہزار بار بہتر سمجھتا ہوں۔ میرے پاس اپنا کچھ نہیں ہے اور میں دوسروں سے کچھ بھی مستعار نہیں لے سکتا۔ دن رات میں سخاوت کرنے اور درہم اور دینار تقسیم کرنے کی تمنا میں گھلتا رہتا ہوں۔" (37) اگر اس تاریخ کی تصنیف سے مجھے کوئی دوسرا فائدہ نہیں حاصل ہوتا ہے تو میں نے کم از کم اس میں ان سخی لوگوں کی فیاضی اور سخاوت کا ذکر تو شامل کر ہی دیا ہے جن کے بارے میں میں نے اپنے والد اور دادا سے سنا تھا اور جن میں سے کچھ کو میں نے خود دیکھا ہے۔ فیاض لوگوں کی یاد اور ان کا ذکر تو میرے شکستہ دل کو سکون اور اطمینان بخشتا ہے۔ ان کے نام مجھے موت سے زندگی کی طرف کھینچ لاتے ہیں۔" (38)

ان حالات میں برنی نے فیروز شاہ کے دور حکومت کے پہلے چھ سالوں پر جو گیارہ باب لکھے ہیں ان کا سب سے اہم مقصد مقتدر لوگوں کی خوشامد اور عہد کی تعریف کرنا تھا۔ یہاں تک کہ وہ اس عہد حکومت کی کچھ ایسی چیزوں کی بھی تعریف کر جاتا ہے جن کی اس نے

دوسری جگہ مذمت کی ہے۔ (الف) فوج کو دور دراز کی مہمات پر نہیں بھیجا جاتا ہے۔ (39) (ب) دوکاندار کسی دوسرے دور کے مقابلہ میں زیادہ آسودہ حال ہیں۔ اس وقت دوکاندار بازار کا حکمراں ہے۔ وہ حسب مرضی خرید تا ہے اور حسب مرضی فروخت کرتا ہے۔" (40) (ج) دوکانداروں' تاجروں' ساہوکاروں اور احتکار کرنے والوں کی دولت لاکھوں سے بڑھ کر کروڑوں میں پہنچ گئی ہے۔ (41) (د) خوطوں اور مقدموں کے مکانوں میں ان کے گھوڑوں' مویشیوں اور غلہ کی وجہ سے کسی بھی دوسری شے کے لئے کوئی جگہ نہیں رہی ہے۔" (42) (ج) عوام کی زندگی کو بے چین کرنے کے لئے کسی بھی قسم کے خفیہ افسران نہیں ہیں یعنی نہ تو خفیہ جاسوس (منہیجر) اور نہ ہی عام نامہ نگار (منہی)۔ (43) برنی نے فتاوائے جہانداری میں فیروز شاہی کے شروع کے حصہ میں ان تمام باتوں کی مذمت کی ہے۔ لیکن اب وہ ایک مختلف نقطہ نظر اختیار کرتا ہے۔

برنی قدرتی طور پر شاہی خاندان کے افراد جیسے فیروز شاہ کے دو فرزند شادی خاں (جو وکیل در تھا) اور فتح خاں' جن سے عوام واقف تھے جبکہ دوسرے شہزادے ابھی تک حرم میں رکھے گئے تھے' اور سلطان کے دو بھائی قطب الدین اور فخرالدین ابراہیم کی تعریف کرتا ہے۔ (44) اعلیٰ افسران میں مندرجہ ذیل کو خصوصی تعریف کے لئے منتخب کیا گیا: (1) وزیر خاں جہاں مقبول۔ "سلطان نے اسے مکمل اختیارات دیئے ہیں۔ کسی بھی سلطان نے اپنے وزیر پر اتنی عنایات کی ہیں جتنی کہ فیروز شاہ نے خان جہاں پر کی ہیں۔" (2) تاتار خاں..... (3) عریض ممالک ملک الشرق عمادالملک بشیر سلطانی عارض ممالک۔ ملک الامراء شکار بیگ و ملان سلطانی۔" وہ تاریخ فیروز شاہی کے اس مصنف کے لئے بہت مددگار رہا ہے اور اس جیسے عظیم انسان نے تخت سلطانی کے سامنے میرے حق میں کچھ سفارش کی ہے۔" (5) گجرات کا صوبیدار افتخارالملک۔ (6) محمود بیگ شیر خاں۔ برنی اس کی عمر 90 اور 100 کے درمیان بتاتا ہے۔ "اپنے طویل دور مین' جس کے دوران وہ سپہ سالار' امیر اور ملک کے مدارج سے گزر کر خاں کے رتبہ کو پہنچا' اس نے کبھی کسی بغاوت میں حصہ نہیں لیا۔" (45) (7) نائب وزیر ظفر خاں۔

یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ خان جہاں سلطان کا بہت زیادہ احترام کرتا تھا لیکن حکومت کے فیصلہ دراصل خان جہاں کے فیصلے ہوتے تھے۔ برنی نے (اپنے نقطہ نظر کے مطابق معقول وجوہات کی بنا پر) خان جہاں کی ابتدائی زندگی کو نظر انداز کیا ہے لیکن عفیف

اپنی تاریخ فیروز شاہی میں مندرجہ ذیل عبارت درج کرتا ہے:

"خان جہاں تلنگ سے آیا تھا اور مشرف بہ اسلام ہونے سے قبل اس کا کنو تھا۔ وہ اپنی جماعت میں سب سے زیادہ باعزت شخص تھا اور اسے رائے تلنگ کے دربار میں ممتاز مقام حاصل تھا۔ محمد بن تغلق نے رائے کو گرفتار کر کے دہلی کے لئے روانہ کیا لیکن رائے راستہ ہی میں مر گیا۔ خان جہاں مئودبانہ محمد بن تغلق کے سامنے آیا اور کلمہ شہادت پڑھا۔ سلطان نے اسے مقبول (قبول کیا ہوا) نام دیا اور اس پر نظر عنایت کی۔ بعدازاں جب سلطان نے خان جہاں میں عقل و فہم کے تمام آثار دیکھے تو اسے شہر دہلی کا نائب وزیر مقرر کیا اور اس کے لئے ترقی کے دروازے وا کر دیئے۔ (46) خان جہاں جب کسی مراسلہ پر مہر ثبت کرتا تھا اور دستخط کرتا تھا تو وہ اپنا نام اس طرح لکھتا۔ "مقبول غلام محمد تغلق حالانکہ ممتاز وزیر پڑھنا لکھنا نہیں جانتا تھا پھر بھی وہ سب سے زیادہ دانشمند تھا اور اپنی فہم و ذکا کے باعث دارالسلطنت کی زینت تھا۔ اسے اپنے دور کے آغاز میں قوام الملک کا خطاب ملا تھا ار ملتان کی صوبیداری اس کے سپرد کی گئی تھی۔ بعدازاں نائب وزیر مقرر کیا گیا۔ خواجہ جہاں سلطان محمد کا وزیر تھا۔

"خان جہاں نے نائب وزیر کی حیثیت سے قوانین و ضوابط بنائے اور محکمہ دیوانی کو بخوبی منظم کیا۔ صوبیدار خواجہ جہاں سے زیادہ خائف نہیں تھے لیکن وہ خان جہاں سے شدید خوف محسوس کرتے تھے۔ اگر خواجہ جہاں کسی علاقہ کے صوبیدار کے ساتھ زیادہ سختی کرنا چاہتا تھا تو وہ اسے خان جہاں کے حوالے کر دیتا اور آخرالذکر ضوابط کے مطابق اس کے ساتھ انتہائی بے دردی سے پیش آتا۔ نیز جب خواجہ جہاں، جو کہ ایک دیندار شخص تھا، دیوان کے عہدہ سے (اپنی عبادت و ریاضت کی خاطر) کنارہ کش ہوا تو خان جہاں نے اس کی جگہ لی۔ وہ صوبیداروں سے سختی سے پیش آیا اور شاہی خزانہ کے لئے بکثرت رقوم اور اشیاء جمع کیں۔ خواجہ جہاں کے پاس وزیر کے خطاب کے سوائے کچھ بھی نہیں تھا۔ دیوان وزارت (محکمہ دیوانی) کا تمام کام خان جہاں کے تجربہ اور ذہانت کے توسط سے چلتا رہا۔"

جیسا کہ بتلایا گیا دونوں رفیق کار ایک دوسرے کے سخت دشمن بن گئے اور افسروں نے خواجہ جہاں کی معزولی کا جو مطالبہ کیا اس کی پشت پر کار فرما اولین وجہ یہ تھی کہ وزیر کا عہدہ ــــ اور حکومت کے طرز عمل کی نگرانی ــــ خان جہاں کو تفویض ہونے والی تھی.....

عفیف نے اس کے طریق کار کی ایک تصویر پیش کی ہے۔ "عظیم وزیروں کی روایات کے مطابق خان جہاں ہر روز اپنے محکمہ میں تکیہ سے پشت لگا کر بیٹھتا تھا۔ وہ صوبیداروں اور دوسرے افسروں کے حسابات کا بغور جائزہ لیتا تھا اور خزانہ کا حصہ وصول کرتا تھا۔ خزانہ کا آمد و خرچ ہر روز اس کے سامنے رکھا جاتا تھا۔ اس کا یہ اصرار ہوتا تھا کہ شمار سے باہر پیسہ ہر روز خزانہ میں رکھا جائے۔ اگر کسی دن خزانہ میں کافی پیسہ نہیں جمع ہوتا تھا تو وہ اپنے تمام افسران پر بہت برجھاتا اور اکثر یہ ہوتا کہ تشویش و فکر کی وجہ سے وہ کھانا ہی نہ کھاتا۔ ایسے مواقعہ پر یہ کہتا کہ حکومت کا استحکام خزانہ پر منحصر ہے۔ اگر خزانہ میں کافی پیسہ نہیں ہے یا اگر پیسہ نامناسب طور پر خرچ کیا جاتا ہے تو حکومت کی بنیادیں مل جائیں گی۔ اگر خدانخواستہ کسی دور اندیش سلطان کا خزانہ کسی سبب سے خالی ہو جاتا ہے تو حکومت کا قیام محال ہو جاتا ہے' اسی وجہ سے وزیروں نے دن رات خزانہ کے لئے پیسہ جمع کرنے کا مصمم ارادہ کر رکھا تھا۔" (47)

خان جہاں کی زندگی کا ایک اور پہلو ہے جسے نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کیونکہ یہ برمحل ہے۔ اسے صنف نازک سے' بہت محبت تھی اور اس نے حساب باندیاں رکھنے کے لئے مسلم شریعت کی اجازت کا پورا پورا استعمال کیا۔ اس کے گماشتے ملک ملک انہیں تلاش کرتے۔ عفیف لکھتا ہے۔ "یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے حرم میں روم (بازنطین) سے لے کر چین تک کے تمام ممالک کی دو ہزار باندیاں تھیں۔ ان میں سے ہر باندی اپنے کو عمدہ اور دلفریب ملبوسات اور زیورات سے آراستہ کرتی تھی' اور خان جہاں کام کے بوجھ کے باوجود ان کے ساتھ اپنے حرم میں کافی وقت' خاص طور سے مذہبی اہمیت کے تعطیلات کے دن گزارتا تھا۔ اس کے بکثرت بچے تھے۔" فیروز شاہ نے خان جہاں کے ہر بیٹے کے لئے گیارہ ہزار ٹنکوں اور ہر بیٹی کے لئے پانچ ہزار ٹنکوں کا سالانہ وظیفہ (نان) مقرر کیا۔ فیروز شاہ نے اس کے رتبہ کو آگے سر تسلیم خم کر لیا گیا۔ وہ کہتا تھا کہ دہلی کا حقیقی سلطان اعظم ہمایوں خاں جہاں ہے۔ (48)

گزشتہ واقعات کے پیش نظر ہمیں یہ محسوس ہو گا کہ دہلی سلطنت' جس میں ایک نو مسلم ہندو ماں کے بطن سے پیدا ترک النسل سلطان برسر اقتدار تھا اور جس کا وزیر ایک نو مسلم ہندو تھا جس کے پاس ایک بین الاقوامی حرم تھا' ان زبردست کوتاہیوں کی کسی قدر تلافی کر رہی تھی جو اس صورت میں ناگزیر تھیں جبکہ حکومت کی باگ ڈور ایک مختصر سے مسلم

حکمراں طبقہ کے ہاتھوں میں ہو۔ نیز خان جہاں نے جو مقام حاصل کیا وہ طویل اور مسلسل کوششوں اور بہت سی ناکامیابیوں کا نتیجہ تھا۔ یاقوت حبشی کو ترک شاہی عملہ نے قتل کیا حالانکہ وہ ہر لحاظ سے نیک اور متقی انسان تھا۔ ہمیں ریحان کے متعلق کچھ نہیں معلوم لیکن اسے غیاث الدین بلبن کی جماعت نے ہندی النسل ہونے کی وجہ سے قتل کر دیا۔ خلجی انقلاب نے بہت ہی کوتاہ حدود کے اندر نئے لوگوں کے لئے دروازے کھولے۔ یہ نئے لوگ وہ ہندوستانی مسلمان تھے جن کے اجداد نے اسلام قبول کر لیا تھا اور جو ملک میں مسلمانوں کی تعداد کا بڑا حصہ تھے۔ نیز ان نئے لوگوں میں نو مسلم ہندو بھی تھے اور وہ ہندو بھی جنہوں نے مذہب تبدیل نہیں کیا تھا۔ ملک کافور وہ پہلا نو مسلم ہندو ہے جس نے قوت بازو سے انتظامیہ میں اپنے لئے بہترین ترقی کی راہیں ہموار کیں۔ علاؤ الدین خلجی کے دور حکومت کے آخری ایام میں اس کے طرز عمل میں انحطاط کی وجہ غالباً یہ حقیقت تھی کہ بیشتر افسر اس کے نسب کی وجہ سے اس کے مخالف تھے۔ خسرو خاں کی، جو محض مصاحب میں تھا، کوئی گنتی نہیں۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ محمد بن تغلق کے عہد میں کافی تعداد میں ہندوستانی ہندو اور مسلمان دونوں ہی وفاداری اور قابلیت کی بنا پر انتظامیہ میں ترقی کی منزلیں طے کرتے گئے۔ ان افسروں میں خان جہاں سب سے زیادہ ممتاز تھا۔

برنی کو، جو کہ بلبن کے عہد کے آزاد ترک افسروں کی جماعت کا ایک نو عمر رکن تھا، یہ سب کچھ برا لگا اور خدا کے دائمی احکام کے متضاد محسوس ہوا۔ وہ ہندوؤں سے نفرت کرتا تھا۔ وہ نو مسلم ہندوؤں سے بھی کم نفرت نہیں کرتا تھا کیوں اس کے خیال میں اسلام کا تعلق پیدائش سے تھا شعوری انتخاب سے نہیں۔ وہ حکومت میں ان نوواردوں سے نفرت کرتا تھا جن کے اجداد کسی گنتی شمار میں نہیں آتے تھے۔ ملازمت کے سلسلہ میں اس نے وفاداری اور قابلیت کے دونوں معیاروں کو مسترد کیا کیونکہ منصب حکومت کے لئے اس کا واحد معیار عالی نسب ہونا تھا جس کے مقابلہ میں کسی دوسری لیاقت کی کوئی اہمیت نہیں تھی اور اس کے خیال میں عالی نسب ہونے کا مطلب وسط ایشیا یا ایران سے ہجرت کئے ہوئے ایسے خاندان سے وابستہ ہونا تھا جسے ہندوستان میں اعلیٰ عہدوں سے سرفراز کیا گیا ہو اور جو "ترجیحاً" آزاد ہو اور جس کی اصل غلاموں سے نہ ملتی ہو۔

خان جہاں برنی کی تصانیف نہیں پڑھ سکتا تھا جن کی اس وقت تک تالیف نہیں ہوئی تھی لیکن برنی نے مرحوم سلطان کی بارگاہ میں جو کچھ بھی کہا تھا وہ اس کے علم میں ہو گا۔

ہندوؤں' کم اصلاح وغیرہ کے متعلق الفاظ جو برنی کو الہامی محسوس ہوتے تھے' ان جماعتوں کے اراکین کو قدرتی طور پر زہر آلود' نظر آئے۔ چنانچہ خان جہاں نے اپنا ذہن بنا لیا۔ اس نے فیروز شاہ کا لحاظ کرتے ہوئے برنی کی جان تو بخش دوی لیکن اس کی بیشتر جائیداد ضبط کر لی اور اسے حکم دیا کہ وہ بارگاہ سلطانی سے دور رہے۔ اس حکم میں بارگاہ سلطانی کے حاضرین کے لئے بھی یہ ہدایت مضمر تھی کہ وہ برنی سے دور رہیں۔ یہ خواہش ہو سکتی ہے کہ کاش خان جہاں اخراجات کے معاملہ مین برنی کے ساتھ زیادہ فیاضی سے پیش آتا لیکن بنیادی طور پر حکم صیح تھا۔ برنی کے لئے نئے حکمراں طبقہ میں یا اس بارگاہ سلطانی میں کوئی جگہ نہیں تھی جس پر خان جہاں حادی تھا برنی نے کہیں بھی اپنے دشمنوں کے نام نہیں لئے ہیں۔ وجہ صاف ہے واحد دشمن جس کا وہ نام لے سکتا تھا کوئی اور نہیں بلکہ عظیم وزیر وقت تھا۔

باب 7

نظریہ بادشاہت

برنی اس طرح گفتگو کرتا ہے جیسے کہ بادشاہت تاریخ انسان کی عالمگیر سیاسی حقیقت تھی اور اسے اس کا کوئی شائبہ بھی نہیں کہ دنیا میں مختلف اصولوں کی بنیاذ پر مختلف النوع بادشاہتیں رہی ہیں۔ وہ نظریہ بادشاہت کو انتہائی سہل اور سادہ بنا دیتا ہے۔ آدم کے وقت سے لے کر اسلام کی آمد تک کرہ ارض پر کچھ شاہی خاندانوں نے حکومت کی۔ رسول اکرم اور خلفائے راشدین 'سلطان' کے عام مفہوم کے مطابق 'سلطان' نہیں تھے' ان کے ظہور میں خدا کی طاقت شامل تھی اور ان کے طریقہ کار کو قائم رکھنا ممکن نہیں تھا برنی بعد کی خلافتوں کا معتقد نہیں ہے اور نہ ہی وہ نام نہاد مسلم ریاست کے نظریہ کا قائل ہے۔ امویوں کے (برسر اقتدار ہونے کے) ساتھ پرانے طریقے پھر سے رائج ہو گئے۔ برنی کو پکا یقین ہے کہ مسلمانوں کی بادشاہت میں اور قدیم مشرکوں کی بادشاہتوں کے درمیان ایک حقیقی فرق ہے۔ مثال کے طور پر کوئی بھی مسلم سلطان مصر کے فرعونوں کی طرح خدائی کا کھلم کھلا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ تاہم اس کے پاس اس فرق کے بارے میں کوئی واضح تصور نہیں ہے جسے وہ مکمل طور پر مذہبی حلقے تک محدود رکھتا ہے لیکن وہ اپنے اس یقین کا اعادہ کرتا ہے کہ اسلام سے پیشتر کے اصول حکومت اس وقت بھی صحیح ہیں اور کیوں کہ مسلم سلاطین نے وہ درباری ضابطہ اختیار کیا جو ساسانی طریقہ کار سمجھا جاتا تھا لہٰذا برنی کا میلان ساسانی اور مسلم بادشاہتوں کے بنیادی فرق نظر انداز کرنے کی طرف محسوس ہوتا ہے۔ برنی کا دنیا کی تاریخ اور تاریخ عجم کے بارے میں بھی علم صرف سطحی ہی نہیں بلکہ نہایت گمراہ کن ہے۔ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اس کی فتاوائے جہانداری سلطان محمود کے عہد میں تصنیف کی گئی تھی لہٰذا وہ دہلی کے کسی بھی فرماں روا کا حوالہ دینے سے محروم رہا ہے' لیکن (حقیقتاً وہ جہاں داری میں ہندوستانی سماجی اور سیاسی نظام پر بحث کرتا ہے اور اس کے سیاسی افکار کی اصل اہمیت اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ یہ دہلی سلطنت کے اداروں کی پچانوے سال سے زیادہ کی کارگزاری کے جائزہ

پر مبنی ہے۔ لیکن اس کے ذہن پر دوسری قسم کی باتیں بھی چھائی ہوئی تھیں اور ان دونوں کو علیحدہ کرنا ضروری ہے۔

اگر بادشاہت کے بارے میں برنی کی بنیادی شرائط کا بغور جائزہ لیا جائے تو یہ ظاہر ہو گا کہ بادشاہت کے بارے میں اس کا ایک نظریہ نہیں بلکہ دو نظریئے تھے۔ اس کا پہلا نظریہ روایت (یا مفروضہ روایت) سستے ملاؤں کے اصولوں' حکمت کے متروک معیاروں اور انتہائی سطحی قسم کے مروجہ ضرب الامثال پر مبنی ہے۔ یہ نظریہ لازمی طور پر برنی کو تناقضات کے انبار میں پھنسا دیتا ہے۔ ان کا تفصیلی جائزہ غیر ضروری ہے صرف انتہائی اہم تناقضات شمار کرنے کی ضرورت ہے۔

(الف) سلطان اپنے اس منصب کی نوعیت کی وجہ سے ہی ایک بڑا گنہگار بن جاتا ہے جسے قرآن اور رسول اکرم نے ناپسند کیا ہے۔ اس کے باوجود اگر وہ برنی کی نصیحتوں کے مطابق عمل پیرا ہوتا ہے تو اسے صوفیاء و انبیاء کے درمیان مقام حاصل ہو گا۔ یہ تو اسی طرح ہوا جیسے یہ کہا جائے کہ مسلم ڈاکو پر خدا کی رحمت ہو گی اگر وہ اچھا ڈاکو ہے۔ یعنی اگر وہ دین کی بھلائی کی خاطر ایک بڑے پیمانے پر غیر مسلموں کو لوٹتا ہے' اپنی آمدنی کا ایک اچھا خاصا حصہ خیرات کے کاموں میں دیتا ہے (جس میں ملاؤں کے لئے فیاضانہ نذرانے شامل ہیں) اور اپنے کام میں مذہبی اصولوں سے رہنمائی حاصل کرتا ہے۔

(ب) سلطان زمین پر خدا کا "نائب" اور "نمائندہ" ہے۔ وہ "ظل الٰہی" ہے۔ اس کے اور اس کے مشیروں کے دماغ الہامات ربانی سے فیضیاب ہوتے ہیں۔ یہ شرط پہلے بیان کی تردید کرتی ہے اور حقائق بھی اس کی تردید کرتے ہیں۔ عملی طور پر مسلمان یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے کہ سلطان کا دماغ انوار الٰہی سے فیضیاب تھا۔ مسلمانوں میں بیشتر موروثی سلطان بے وقوف تھے جب کہ غاصب عام طور سے ظالم فرماں روا تھے۔ سلطان کی طاقت اسی وقت تک قائم رہتی جب تک وہ اسے اپنی انتظامی خوبی اور زور شمشیر سے برقرار رکھ سکتا تھا۔ اگر وہ ناکامیاب ہوتا تو اس کے مخالف اس پر کوئی رحم نہیں کرتے تھے۔ وہ اسے کتے کی طرح مار ڈالتے اور اس کی لاش اور اس کے سر کو نیزہ پر رکھ کر کھلے عام مظاہرہ کرتے۔ مسلم سلاطین کی اکثریت کو اور اسی طرح متوکل کے بعد بیشتر عباسی خلفاء کو بڑی بے دردی سے قتل کیا گیا۔ جب تک کوئی مسلم سلطان واقعی سلطان ہوتا اس کے گرد جعلی الوہیت کا ہالہ قائم رہتا اور لوگ اسے سجدہ کرتے لیکن اس کی طاقت کے زوال کے بعد اس

کی الوہیت بھی دفعتاً" غائب ہو جاتی۔ مسلم سیاسی شعور نے کسی بھی سلطان کو جائز فرماں روا کی حیثیت سے تسلیم نہیں کیا۔ معزول سلطان عام طور سے کٹا ہوا سر یا لاش ہوتا تھا جس کی کھلے عام نمائش کی جاتی تھی۔

(ج) برنی کے خیال کے مطابق سلطان خدائے تعالیٰ کی طرح اپنی متناقض خوبیوں کے ذریعہ حکومت کرتا ہے۔ ایسا کرنے سے سلطان خدا کے ساتھ شرکت کا دعویٰ کرنے کی گستاخی کا مرتکب ہوتا ہے اور یہ شرک ہے جو قرآن کی رو سے ایک ناقابل معافی گناہ ہے۔ پھر بھی سلطان کے لئے نظم و نسق چلانے کے لئے ان متناقض خوبیوں کا حامل ہونا ضروری ہے۔ لیکن اگر اسے بخشش الٰہی حاصل کرنا ہے تو اسے اپنے دل میں اپنے اعمال و افعال کے لئے سراسر نادم رہنا چاہئے ورنہ اس کا حشر فرعونوں کے ساتھ ہو گا۔ خدا اور سلطان کی متناقض خوبیوں کے اس نظریہ میں دوہری غلطیاں شامل ہیں۔ یہ درست ہے کہ قرآن نے خدا کے ساتھ جو صفات منسوب کی ہیں' جو عام خیال کے مطابق تعداد میں ننانوے ہیں' وہ لغوی معنی میں ایک دوسرے کی تردید کرتی ہیں۔ لیکن یہ کہنا قطعی درست نہیں ہے کہ سمجھدار مسلمانوں نے خدا کو متناقض صفات کے مجموعے کی حیثیت سے تصور کیا ہے۔ خدا کے بارے میں ان کا بنیادی تصور خدائے رحمت (رحیم) کا ہے خدا کی سہا دینے والی صفات دراصل اس کی رحمت کی وجہ سے ہیں کیوں کہ ان میں بھی مخلوق کے لئے رحم موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح سلطان (یا مملکت) ناقابل مصالحت مناقشات کا پلندہ نہیں ہے۔ مملکت کا مقصد' (جیسا کہ خود برنی نے واضح کر دیا ہے) ضوابط کے نفاذ کے ذریعہ عوام کی بہبود ہے۔ سزا و جزا' عزل و نصب' محاصل و مصارف' گو بظاہر متضاد محسوس ہوتے ہیں لیکن حقیقتاً یہ متضاد نہیں ہیں۔ اگر اختیارات مملکت کا صحیح استعمال ہو تو اہم خصوصیت متناقض نہیں توافق اور ہم آہنگی ہو گی۔ یہ واقعہ ہے کہ منافیات کا مکمل اخراج ممکن نہیں ہے تاہم عوام کی بہبود کے لئے ہم آہنگی مرکزی مقصد ہونا چاہئے۔

انصاف کی بات تو یہ ہے کہ برنی کو ان لغو خیالات کے لئے مورد الزام نہیں ٹھہرانا چاہئے جو اسے ماضی کی روایت سے ورثہ میں ملے تھے اور جنہیں اس نے بلا ضرورت وسعت دی۔

برنی کا دوسرا نظریہ' جس کے لئے (صرف وہی ذمہ دار ہے' ادارہ بادشاہت کی اساس سماجی نظام کی ضرورتوں پر خاص طور سے نفاذ عدل پر رکھتا ہے۔ سماج کے ایک رکن کی

حیثیت سے انسان کی اولین ضرورتیں ایک مرکزی انتظامی حکومت کے قیام کا مطالبہ کرتی ہیں۔ برنی یونان اور قدیم دنیا کی جمہوریتوں یا غلامی کی ملکیت رکھنے والی شہری جمہوریتوں کے وجود سے واقف نہیں تھا۔ بہرصورت یہ واقفیت اس کے مقصد کے لئے ناموزوں ہوتی۔ جمہوری حکومتیں صرف مختصر مملکتوں میں ہی ممکن تھیں۔ اسلام میں غلاموں کی ملکیت رکھنے والی جمہوریت ممکن نہیں تھی کیوں کہ عالم اسلام میں اگر ایک طرف غلاموں کی تجارت کرنے والے ملک میں غلام لاتے تھے تو دوسری طرف دفتر قضا کی عدالتی کارروائیاں مزدور طبقہ جماعتوں کے ان غلاموں کو آزاد کرنے میں مدد کرنے کے لئے تیار ہوتی تھیں جو قاضیوں کو یہ اطمینان دلا دیں کہ وہ اپنی روزانہ کی کمائیوں میں سے ایک تہائی اپنے آقاؤں کو دیں گے غلامی ایک نہایت بدنما ادارہ ہے لیکن اس کے کچھ بھی نقائص ہوں۔ ہندوستانی سماج کی بنیاد غلام مزدور نہیں بلکہ اجرت کمانے والا مزدور تھا اور معاہدہ کی صورت میں مسلم شریعت مذہبی بنیادوں پر کسی بھی تفریق کی اجازت نہیں دیتی ہے۔ نیز مسلم سیاسی شعور نے، مختلف وجوہات کی بناء پر، وسیع علاقائی مملکتوں کا مطالبہ کیا اور ان مملکتوں پر مرکزی امتیاز و اقتدار کے علاوہ کسی بھی دوسری صورت سے حکومت نہیں کی جاسکتی تھی اور یہ قرون وسطی کے حالات کے تحت صرف ادارہ بادشاہت کے ذریعہ ممکن ہو سکا تھا۔

بادشاہ کو ایک بار تسلیم کر لیا گیا تو اس کے دوسرے دستور و رواج خود بخود تسلیم کر لئے جائیں گے۔ مملکت کے سیکولر اور مذہبی دونوں طرح کے افسروں کی تقرری، ترقی اور برطرفی پر سلطان کا اختیار ہونا چاہئے اس سلسلہ میں برنی تفصیل سے نصیحت کرتا ہے کہ یہ کس طرح کیا جائے۔ سلطان کو یہ اختیار بھی ہونا چاہئے کہ وہ مختلف طرح کے جاسوس، مخبر اور خبر رساں افسر مقرر کر سکے جو اسے اس کے عملہ کی کارگزاریوں سے مطلع کر سکیں۔ سلطان کے اقتدار کی ایک بنیاد طاقت ہے لہٰذا سلطان کو اپنی فوج کے سلسلہ میں محتاط رہنا چاہئے فوج کے معاملہ میں برنی کفایت شعاری کی تمام باتوں کو بے محل سمجھتا تھا، لیکن ان سب سے زیادہ سلطان کو ضوابط بنانے کا اختیار حاصل ہونا چاہئے خواہ انتہائی صورتوں میں وہ شریعت کے متضاد ہی کیوں نہ ہوں۔ اگر ان قوانین کو مناسب طریقہ سے بنایا اور نافذ کیا گیا تو حکومت کے زیر اثر علاقہ پر اس کے شعبوں کا یکساں عمل یقینی ہو جائے گا اور رعایا کو بھی معلوم ہو جائے گا کہ وہ کس مقام پر کھڑی ہے، وہ کہتا ہے "نظم حکومت کی اصطلاح میں ضابطہ کا مطلب (ایک طریق) عمل پر چلنا ہے جسے سلطان ایک لازمی فرض کی حیثیت سے اپنے اوپر

عائد کرتا ہے اور جس سے وہ کبھی منحرف نہیں ہوتا ہے (نصیحت 14)۔ اس تشریح میں وہ انتظامی احکامات شامل ہیں جو صرف حکومت کے عملہ سے متعلق ہیں اور وہ قوانین بھی' جو عوام پر فرائض عاید کرتے ہیں اور انہیں اختیارات دیتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ برنی کے زمانہ میں مملکت سے یہ توقع کی جاتی تھی کہ جب تک ضروری نہ ہو' وہ مختلف اقوام کے شخص قوانین میں مداخلت نہیں کرے گی۔

لیکن اگر سلطان کو بذات خود قوانین بنانا تھے تو ہر شے اس کی ذہانت اور قوت کردار' حکمت اور قوت ارادی پر منحصر ہو گی۔ کمزور سلطان کے پاس ناجائز دباؤ کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہیں ہو سکتی۔ بہرصورت اگر ہر نئے تخت نشین کی آمد پر قوانین بدلتے رہے تو ان کا بنانا بے کار ہو گا۔ علاوہ ازیں قوانین کا بنانا ایک مشکل اور نازک مسئلہ ہے۔ اس کے لئے موجودہ قوانین اور موجودہ حالات سے واقفیت' سوجھ بوجھ' دانش مندی اور دوربینی کی ضرورت ہوتی ہے۔ چنانچہ برنی ان کے پیش نظر اور دوسرے ملحوظات کو بھی مدنظر رکھتے ہوئے اور مزید قرآن کی ہدایت پر مبنی اپنے استدلال کی بنیاد پر سلطان کی مجلس کو قوانین اور انتظامی ضوابط کی تشکیل کا اختیار دے کر بادشاہت کو دستوری شکل دینا چاہتا تھا (نصیحت 3) اراکین مجلس کا انتخاب سلطان کو غور و خوض کے بعد اور قیاساً" خود مجلس کے وضع کئے ہوئے اصولوں کے مطابق کرنا چاہئے۔ سلطان کو بحثوں کے دوران موجود رہنا چاہئے اور سوال قائم کرنا چاہئے لیکن مجلس کو (زیر بحث) موضوع کے ہر پہلو پر' سلطان کی رائے سے باخبر ہوئے بغیر' بحث کرنے کی آزادی ہونا چاہئے اگر اراکین متفق الرائے ہوں تو سلطان کو ان کا مشورہ قبول کرنا چاہئے اور ان میں اتفاق نہیں ہے تو بہتر یہی ہو گا کہ (زیر بحث) موضوع پر دوبارہ بحث کر لی جائے۔ محض مجلس کی اکثریت بے معنی تھی کیوں کہ یہ صرف ایک مقررہ جماعت تھی۔ لیکن جہاں مجلس کے کام کے بنیادی اصول کا معاملہ ہے برنی نے بڑی جرات سے یہ نصیحت کی ہے کہ "سلطانوں کے لئے کوئی رائے نہیں" برنی نے جس قسم کی مجلس کی تجویز کی اس کا کبھی تجربہ نہیں کیا گیا۔ سلاطین دہلی کی مجلس خاص ایک مختلف ادارہ تھا۔ اسے نظر انداز کیا جا سکتا تھا' اسے رد کیا جا سکتا تھا۔ یہ واقعہ ہے کہ دوسرے لوگوں کی طرح سلطان بھی مشکلات کے وقت صلاح و مشورہ کی طرف رجوع ہوتے تھے اور برنی نے جن زبردست کارناموں کا مشاہدہ کیا وہ سلطان کی مجلس خاص کے مرہون منت تھے جیسے علاؤ الدین خلجی کی مال گزاری اور دوسری اصلاحات اور اس کے اقتصادی ضوابط۔ لیکن بعدازاں علاؤ الدین نے

مجلس سے مشورہ کرنا ترک کر دیا۔ محمد بن تغلق مباحثہ کے دوران اپنے مخالفین پر غالب آ جاتا تھا۔ اس نے کبھی مشورہ نہیں لیا۔ جلال الدین خلجی (اگر برنی پر اعتبار کیا جائے) اکثر مجلس سے مشورہ کرتا تھا لیکن اس کے بڑے افسر ندیموں کی طرح بات کرتے تھے ____ سلطان نے مداخلت کی اور اپنے بھتیجے احمد چاپ پر حاوی ہو گیا۔ نتیجتاً مجلس کبھی کوئی صحیح فیصلہ نہیں کر سکی۔ دوسرے فرماں روا یا تو اپنے مصاحبوں کی خواہشات کے مطابق چلتے تھے یا اپنے افسروں سے علیحدہ علیحدہ مشورہ کرتے تھے۔

برنی نے بادشاہت میں یقین رکھتے ہوئے لیکن سلطانوں کے غیر مستقل کردار سے پریشان ہو کر، جسے وہ دیکھ چکا تھا، یہ نظریہ قائم کیا کہ سلطان کی مجلس کو قاعدہ یا رواج کے مطابق، تقریباً آزاد جماعت ہونا چاہئے تاکہ تخت نشین ہونے والوں یا ان کے بدلتے ہوئے مزاج کے ساتھ حکومت کے طریقہ کار میں تغیر نہ ہوتا رہے۔ اس منصوبہ کی مشکلات ظاہر ہیں، ذمہ داری سلطان کی تھی۔ ذمہ داری کا یہاں مفہوم یہ ہے کہ بدانتظامی کے لئے سلطان کو اپنا سر گنوانا ہوتا تھا۔ 1206ء سے 1357ء تک حکومت کرنے والے دہلی کے سترہ فرماں رواؤں میں سے دس (جن میں خسرو خاں شامل ہے) قتل کئے گئے یا انہیں زہر دیا گیا یا انہیں مرنے کے لئے قید خانہ میں ڈال دیا گیا۔ اگر سلطان کی ذمہ داریوں کو سزائے موت کے ذریعہ یقینی بنانا تھا تو یقیناً مقتولوں کی یہ تعداد نہایت مناسب تھی۔ لیکن خفیہ طور پر گفتگو کرنے اور اتفاق رائے سے عمل پیرا ہونے والی مجلس کو نہ تو عوام ہی ذمہ دار قرار دے سکتے تھے اور نہ ہی حکومت کے افسران۔ مزید خطرہ یہ لاحق تھا کہ مجلس شاہی اقتدار کو ختم کر دے گی اور ترکان چہل گانی کی طرح طوائف الملوکی کے دور کا آغاز کر دے گی۔ مجلس خاص جیسی بھی ہو سلاطین دہلی اس پر نگاہ رکھتے تھے تاکہ یہ کہیں خود اپنی کوئی روایات نہ بنا لے۔

بادشاہت کی ایک اور خامی، جسے برنی درست کرنا چاہتا تھا، سیاسی سزاؤں سے متعلق تھی۔ قرآن ان اشخاص کی طرف اشارہ کرتا ہے جنہیں منافقین کہا گیا ہے جو یا تو رسول اکرم کے مخالف تھے یا اپنے فرائض کی انجام دہی میں کوتاہی برتتے تھے۔ لیکن قرآن ان کے نام نہیں لیتا ہے اور رسول اکرم نے انہیں سزائیں نہیں دیں۔ پہلے دو خلفاء کے زمانہ میں بغاوت کا کوئی مسئلہ نہیں اٹھا۔ تیسرے خلیفہ کے آخر عہد میں طوائف الملوکی پھیلی اور اور چوتھے خلیفہ کے عہد میں خانہ جنگی ہوئی۔ خلافت راشدہ، جیسا کہ برنی نے بہت صحیح کہا ہے، عوام کے اتفاق پر مبنی تھی، قرآن یا رسول اکرم کے کسی حکم پر نہیں۔ بغاوت کا جرم، اصل

معنی میں، اسی وقت ممکن ہو سکا جب موروثی بادشاہت اور خالصتاً" عالی نسب عرب قبیلوں سے چنے گئے اراکین پر مشتمل اراں طبقہ کی بنیاد پر امویوں نے اپنا اقتدار قائم کرلیا قرآن یا اقوال رسولؐ میں ایسی کوئی ہدایت نہیں ہے جو کسی بھی مسلمان کو اس طرح کی حکومت کی اطاعت یا اس کی مخالفت سے باز رہنے کی تاکید کرتی ہو۔ اموی فرماں روا میں خوبیاں ضرور تھیں لیکن انہوں نے طاقت اور دہشت جیسی چیزوں پر اپنی حکومت کی بنیاد رکھی جو کہ خلفائے راشدین کے عہد میں غیر معروف تھی۔ لاتعداد بغاوتیں ہوئیں اور ان سب کو۔ علاوہ آخری بغاوت کے بڑی بے دردی سے کچل دیا گیا۔ امویوں نے اپنے اقتدار کو برقرار رکھنے کے لئے مخالفین کی بے دردانہ سرکوبی کا طریقہ اختیار کیا۔ عباسیوں نے امویوں کو معزول کرنے کے بعد یہی طریقہ کار اپنایا۔

سنیوں کی شریعت عظیم عباسیوں کے عہد میں ہی مرتب و منظم کی گئی۔ اس نے بادشاہت اور بغاوت کے سلسلہ میں خاموشی کو ترجیح دی۔

برنی نے دہلی سلطنت کے جن پچانوے سالوں کا جائزہ لیا ہے ان میں کچھ مختصر عہدوں کو مستثنیٰ کر کے تمام حکومتوں نے اپنے اپنے مخالفین کو نہایت سنگین سزائیں دیں۔ وہ بلبن کے زمانہ سے ان سزاؤں کا اندراج شروع کرتا ہے جو محمد بن تغلق کے عہد میں اپنی انتہا کو پہنچ گئیں یہ ایک المناک اور دل شکن داستان ہے جس میں خاص طور سے معصوم عورتوں اور بچوں کے قتل کے دل ہلا دینے والے واقعات بھی شامل ہیں۔

برنی حکومت کے وقار کو برقرار رکھنے کے لئے مناسب تعداد میں سزاؤں کے لئے تیار ہے اور اول تا آخر اس کی ہمدردیاں حکومت کے ساتھ ہیں جن کا اظہار اس نے ان کے مخالفین کے ساتھ کبھی نہیں کیا ہے۔ خواہ وہ کسی سلطان کو ناپسند ہی کیوں نہ کرتا ہو لیکن باغیوں کے ساتھ کبھی ہمدردی نہیں کرتا۔ وہ جلال الدین خلجی کی حکومت کی طرح کی کمزور اور ضرورت سے زیادہ نرم حکومت سے لاحق خطرہ سے بخوبی واقف ہے۔ وہ اس کی مزید تصدیق کرتا ہے کہ ان فتنہ پرداز ہندوستانیوں کو سخت اور بے رحم سلطان کے علاوہ کوئی بھی قابو میں نہیں رکھ سکتا، لیکن وہ ان سزاؤں اور اذیتوں سے بہت زیادہ وحشت زدہ تھا جو اس نے اپنے گرد و پیش میں دیکھی تھیں اور تاریخ فیروز شاہی میں وہ ان کی بار بار مذمت کرتا ہے۔ جہاں داری میں (نصیحت 13) وہ قانون بغاوت کے اصول پیش کرتا ہے جو حکومت کے استحکام کو قائم رکھ کر بھی عوام کے لئے حد سے سوا وحشت ناک اور انسانیت کے اصولوں

کے مکمل منافی نہیں ہیں۔ قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں جو بااقتدار لوگ تھے ان کے لئے برنی کی تجاویز بہت زیادہ اہمیت رکھتی تھیں اور ان پر غور کرنا ضروری تھا۔ لہٰذا یہ بہت افسوس ناک بات ہے کہ فتاوائے جہاں داری کبھی باقاعدہ شائع نہیں ہوئی اور اس طرح سیاسی بدعنوانیوں کے لئے سزاؤں کے مسئلہ پر برنی کے انتہائی معقول خیالات کی کوئی سماعت نہیں ہو سکی۔

برنی بادشاہت کے حق میں تو ہے لیکن اس کی خامیوں کے بارے میں وہ کسی طرح کی خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہے۔ اس نے جن سلاطین کا مطالعہ کیا ہے ان میں سے کسی بھی سلطان کے طریق کار سے وہ مطمئن نہیں ہے۔ علاوہ غیاث الدین تغلق کے جس نے علاؤ الدین خلجی کے طریق کار کو ان وحشت ناک طریقوں کو اختیار کئے بغیر جاری رکھنے کا بیڑہ اٹھایا جن کے سہارے اس طریقہ کو قائم کیا گیا تھا۔ ظاہر ہے اس یقین کے سبب کہ بادشاہت بحیثیت ایک نظام کے ناگزر خامیاں رکھتی ہے اور سلطان بحیثیت سلطان کے کبھی پوری طرح سے اپنے فرائض کی انجام دہی نہیں کرے گا' برنی اپنی آخری نصیحت میں یہ تجویز رکھنے کے لئے مجبور ہو جاتا ہے کہ سلطان کا قلب ہمیشہ قادر مطلق کے روبرو عاجز و منکسر رہنا چاہئے اور نیز اسے یہ یاد رکھنا چاہئے کہ خدا کی رحمت اور فضل و کرم کی اسے ہمیشہ ضرورت رہے گی۔

فتاوائے جہانداری کی تصنیف تاریخ فیروز شاہی کے بعد ہوئی لیکن جس وقت مصنف فیروز شاہی تالیف کر رہا تھا اس کے ذہن میں اس کے (یعنی فتاوائے جہاں داری) کے تمام خیالات موجود تھے چنانچہ ایک ہی مثال لیجئے' برنی بلبن سے اس کے بیٹے سلطان محمد (خان شہید) کے لئے ایک طویل نصیحت (جو دس صفحات پر مشتمل ہے) دلواتا ہے۔ اس نصیحت کے تمام خیالات جہاں داری میں مل جائیں گے۔ فتاوائے جہاں داری کا مدعا جیسا کہ برنی نے سوچا تھا' دہلی سلطنت کے اداروں کے چلانے کے لئے ایک معیار تجویز کرنا اور اس کے افسروں کو ضروری ہدایات دینا تھا۔ اس کی طرف پہلے ہی اشارہ کیا جا چکا ہے کہ تناقضات اور محض لغویات سے لبریز روایتی نظریہ ایک ایسے نظریہ میں مخلوط ہو گیا جسے بذات خود برنی نے تجربہ اور مشاہدہ کی روشنی میں تیار کیا تھا اور جو بنیادی طور پر سیکولر تھا۔ اگر پہلے نظریہ کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس صورت میں دوسرا نظریہ جو باقی رہ جاتا ہے اسے ان شرائط کے ساتھ جن پر پہلے ہی بحث ہو چکی ہے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ قرون وسطیٰ کے ہندوستان کے مورخ کے لئے ایک خطرہ اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ وہ قرون وسطیٰ کے اداروں کو جدید

تصورات اور جدید معیاروں کی بنیاد پر پرکھنے کی طرف مائل ہے۔ جہاں داری کی اہمیت اس حقیقت میں مضمر ہے کہ یہ ہمیں ان معیاروں سے متعارف کراتی ہے جو قرون وسطیٰ کے ایک عظیم مدبر نے اس عہد کے اداروں کے جائزہ کے لئے تجویز کئے تھے۔

اس موجودہ کتاب کی تصنیف کے دوران یہ ضروری ہو گیا تھا کہ کئی ایسی باتوں کی طرف اشارہ کیا جائے جو ہمارے مصنف کے لئے معیوب کن تھیں جیسے اس کی کمزور یادداشت، نسل و نسب کے بارے میں اس کی مایوس کن خود پسندی جو کسی قدر اس کی تباہی کا باعث ہوئی، ہندوؤں کے خلاف اس کا غیر منطقی تعصب جس کے لئے اسلام کوئی جواز فراہم نہیں کرتا ہے اور جو ارباب اقتدار کے لئے قابل قبول ہی نہیں تھا اور مذہب اسلام کے بارے میں اس کا انتہائی سطحی ادراک۔ یہ ضروری تھا کہ ان باتوں کو بھی زیادہ تر نقل کیا جائے جو برنی نے خود اپنی بدنامی کے لئے لکھیں۔ لیکن ان تمام کمیوں کے باوجود بھی تاریخ فیروز شاہی عہد سلطنت کی بقیہ موجودہ کتابوں میں عظیم ترین کتاب ہے۔ اس لحاظ سے اس کی برتری کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا۔ امیر خسرو یا امیر حسن کی کسی بھی تصنیف کا اس سے موازنہ نہیں ہو سکتا وہ زیادہ قابل اور شہرت یافتہ لوگ تھے لیکن ان کی نمایاں تصانیف ایک خاص طریقہ فکر اور ایک مخصوص زبان سے بندھی ہوئی ہیں، تاریخ فیروز شاہی کی عظمت یا غالباً خوش نصیبی، اس حقیقت میں پنہاں ہے کہ یہ مکمل طور پر تاریخ ہند پر مشتمل ہے اور جب تک تاریخ ہند کا مطالعہ کیا جاتا رہے گا برنی کو نظر انداز نہیں کیا جا سکے گا۔ عہد وسطیٰ میں اس کی تصنیف کے نسخے آسانی سے دستیاب نہیں تھے اکثر لوگ اس کے بارے میں خلاصوں کے ذریعہ واقفیت تھی یا پھر ان کے کانوں میں اس کے بارے میں محض سنی سنائی باتیں پڑ گئی تھیں۔ ابوالفضل لکھتا ہے کہ "شیر خاں نے، بنگال کو مستثنیٰ کر کے تمام ہندوستان کو سینتالیس اقطاعات میں تقسیم کر دیا۔ اس نے فوجیوں کے گھوڑوں پر داغ لگانے کا طریقہ اختیار کیا۔ وہ علاؤ الدین خلجی کے منصوبوں سے بھی واقف تھا جو تاریخ فیروز شاہی نے بیان کئے تھے اور اس نے ان میں سے کچھ کو اختیار کیا۔ (1) "آج بلبن اور علاؤ الدین کی قبریں نامعلوم ہیں سیری میں صرف دو ٹیلوں سے یہ پتہ لگتا ہے کہ محل ہزار ستون کہاں کھڑا تھا، لیکن برنی نے جو ضعیف ہو چکا تھا جس کی آنکھوں کی روشنی تقریباً ختم ہو چکی تھی اور جو زبردست مصائب میں مبتلا تھا، یادداشت کی ایک شاندار کوشش کے ذریعہ بے جان نعش کو نئی زندگی بخشی یقیناً وہ ان کے ساتھ زندہ ہے ایسے مشکل حالات میں اور اتنا عمر رسیدہ ہونے

کے بعد کسی بھی مورخ نے اتنی عظیم تصنیف پیش نہیں کی ہے۔

حوالہ جات

باب 6

1۔ صفحات۔ 165-166۔

2۔ میں "مجلس من" سے یہ مفہوم اخذ کرنے کی طرف مائل ہوں کہ اس وقت برنی خود بھی اس مقام پر تھا کہ ان رقاصاؤں' بھانڈوں وغیرہ کو رکھ سکے یا کم از کم انہیں اپنی مجلسوں میں اپنے دوستوں کی تفریح کرانے پر اجرت دے سکے۔

3۔ میں اس جملہ کا یہ مطلب سمجھتا ہوں کہ تتمہ التاریخ برنی کا اپنی عشقیہ غزلوں کے دیوان کو دیا ہوا عنوان تھا۔

4۔ یہ جملہ کہ ماہرین ادب جو میرے دوست اور ساتھی تھے' صاف طور سے امیر خسرو اور امیر حسن کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ان کا ہم پایہ کوئی نہیں باقی رہا تھا۔ پھر بھی ممتاز ادبی لوگ موجود تھے جیسے کہ عین الملک ماہرو (جس کی انشا کو علی گڑھ کے پروفیسر عبدالرشید نے مرتب کیا ہے) تاتار خاں' جس کی فتاویٰ' جسے علماء کی ایک جماعت نے اس کی نگرانی میں ترتیب دیا تھا' ایک یادگار کارنامہ تھی جس کے صرف کچھ حصے باقی رہ گئے ہیں' مولانا جلال الدین رومی جو علائی تالاب کے کنارے فیروز شاہ کے مدرسہ کے شیخ تھے اور سید نجم الدین سمرقندی جو سعیدی حوض کے (عمارات بالا بر آب سعیدی) نزدیک مدرسہ کا سربراہ تھا۔ فیروز شاہ کے

عہد کے تذکرہ میں برنی ان چاروں کی تعریف کرتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے اس نے ان کی دور ہی سے تعریف کی اور ان تک اسے ذاتی رسائی حاصل نہیں تھی اور ساتھ ہی خط و کتابت کے مراسم بھی نہیں تھے (فیروز شاہی۔ ص۔ 165، 562، 596 – 579)

5۔ فیروز شاہی، ص 354۔

6۔ فیروز شاہی، ص ص 349۔

7۔ تاریخ فیروز شاہی، ص ص۔ 36-359

8۔ خسرو کے معنی ہیں، بادشاہ۔

9۔ امیر خسرو نے نظامی گنجوی کے (پانچ غزلیاتی جلدوں پر مشتمل) "خمسہ" کے جواب میں

اپنے "پنج گنج" کی عشقیہ غزلوں کی پانچ جلدیں شروع کیں۔ لیکن اپنی آخری جلد میں انہوں نے یہ اعتراف کیا کہ نظامی برتر تھا کیونکہ وہ ایک فن میں طاق تھا لہٰذا وہ یگانہ ہے۔ ("چوں یک فنہ بود' شد یگانہ۔")

10_ یعنی یہ پیش بینی ہے کہ خواجہ سنائی سلطان محمود کے غزنی میں آخری جانشین سلطان بہرام کے عہد میں تھا۔

11_ دولت شاہ نے اپنی تذکرۃ الشعراء میں امیر خسرو کے ایک شعر کو نقل کیا ہے جس میں انہوں نے یہ کہا ہے کہ اگر وہ اپنی موسیقی کی اختراعات لکھتے تو تین جلدیں ہو جاتیں جس طرح کہ ان کی غزلوں کے تین دیوان ہیں چوتھا دیوان انہوں نے بعد میں لکھا تھا۔

12_ سنجری نہیں جیسا کہ اکثر غلطی سے لکھ دیا جاتا ہے بجزی کا مطلب ہے بجستان سے متعلق جس کا قدیم نام شاکستان (شاکاؤں کا ملک) ہے جسے سیستان کہا جاتا ہے۔

13_ یہ دعویٰ اس حقیقت کی روشنی میں عجیب نظر آتا ہے تو امیر خسرو اور امیر حسن دونوں سلطان محمد کی خدمت میں تھے (خان شہید) جبکہ برنی اپنے پالنے میں پڑا ہوا تھا۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہمارے مصنف سے دوستی کی وجہ سے ان دونوں کے آپس میں مراسم اور گہرے ہو گئے ہوں۔

14_ فواد کو پانچ مختصر جلدوں میں تیار کیا گیا تھا ان سب کے چھپنے پر لیتھو کے تقریباً 250 صفحوں پر مشتمل ایک کتاب بنتی ہے۔

15_ سیاست نامہ کے فارسی نسخہ کو مرحوم پروفیسر شیفر نے مرتب کیا تھا۔ لیکن یہ ایڈیشن عرصہ سے مل نہیں رہا ہے۔ میں نے آغا عباس اقبال کے نہایت نفیس ایڈیشن کو استعمال کیا ہے جسے مجلس پریس' تہران نے' اردی بہشت 1340ء میں چھاپا۔ پروفیسر شیفر نے سیاست نامہ کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔ اس کا کوئی انگریزی ترجمہ نہیں ہے۔

16_ قرون وسطیٰ کا ایک کھیل جو پاسے سے کھیلا جاتا تھا۔

17_ یعنی قرون وسطیٰ کا چوگان۔

18_ تاریخ فیروز شاہی' ص ص 66_465_

19_ تاریخ فیروز شاہی' ص 446

20_ عصامی نے فتوح السلاطین' ص ص 480_ میں ان بغاوتوں پر کسی قدر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

21_ تاریخ فیروز شاہی' ص ص 8_507

22_ تاریخ فیروز شاہی' ص ص 11_509_ کیونکہ یہ ماہ صیام تھا اس لئے یہ گفتگو سحری کے وقت ہوئی ہو گی۔

23_ صاف ظاہر ہے کہ تاریخ کسروی کا مصنف قرون وسطیٰ کے حالات کے پیش نظر غداری کی وضاحت کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ نیز وہ یہ بھی چاہتا تھا کہ مستقل ضوابط اور ساتھ ہی شہادت کی بنیاد پر غداری کے لئے سزائیں دی جائیں اور نہ کہ سلطان کے ذاتی قوت فیصلہ کی بنیاد پر برنی نے اپنے فتاوائے جہانداری میں ان خیالات کی توسیع کی ہے۔ (نصیحت 7)

24_ تاریخ فیروز شاہی 11_510_ لوگوں سے ہمیں مراد افسران اور خواص لینا چاہئے نہ کہ عام باشندے۔

25_ تاریخ فیروز شاہی' ص 17_516

26_ فیروز شاہی' ص ص 22_521_

27_ عصامی' فتوح السلاطین' ص 433 (مرتبہ ڈاکٹر مہدی حسین)

28_ خواجہ جہاں کے متعلق ان واقعات کو عفیف نے اپنی تاریخ فیروز شاہی میں (ص 78 تک) بیان کیا ہے۔ عفیف برنی کی تصنیف کا حوالہ دیتا ہے اور لکھتا ہے کہ وہ اس کے سلسلہ کو جاری رکھے گا۔ لیکن اس کے باوجود وہ "خواجہ جہاں" کی "بغاوت" کا پورا ذکر کرتا ہے کیونکہ برنی نے مرحوم وزیر کے اقدامات اور مقاصد کو بہت زیادہ غلط بیانی سے پیش کیا ہے۔

29_ نعت محمدیؐ کا واحد قلمی نسخہ رامپور لائبریری میں ہے۔ اس کے مقدمہ میں سے کچھ اقتباسات پروفیسر شیخ عبدالرشید کے لئے نقل کئے گئے تھے۔ یہ عبارت انہی اقتباسات کا ترجمہ ہے۔

30_ ص- 554

31_ تاریخ فیروز شاہی' ص- 554

32_ تاریخ فیروز شاہی- ص 557

33_ تاریخ فیروز شاہی' ص 201_199

34_ اس پیراگراف کا بغورہ جائزہ لینے پر معلوم ہو گا کہ تقریباً ساٹھ سال کے وقفہ کے بعد

برنی حسب ذیل لوگوں کے نام یاد رکھنے سے قاصر تھا بیبت خاں اور نظام خریدہ دار کے بیٹے' فقائی کی دختر اور "نصرت بی بی کی باکمال دختر۔" لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ برنی کی جذباتی یادداشت بہت مضبوط تھی اور اس نے جو کچھ محسوس کیا تھا وہ اسے یاد تھا۔ فیروز شاہی میں بھی جگہ جگہ برنی لوگوں کے نام یاد رکھنے سے قاصر رہا اور اس نے ان کا بالواسطہ ذکر کیا ہے۔ مثال کے طور پر "عزیز حمار اور اس کا بھائی۔"

لیکن برنی کے ذہن میں تصویر یا شکل قائم رکھنے کے سلسلے میں کیا کہا جا سکتا ہے؟ فیروز شاہی کے قاری کو ان اشخاص میں سے کسی کی بھی شخصیت یعنی ظاہری صورتوں اور چہرہ مہر کے متعلق کوئی ذکر نہیں ملے گا جن کی سیرت کا اس نے خاکہ کھینچا ہے ____ علاؤ الدین خلجی' ملک کافور' خسرو وغیرہ دیکھنے میں کیسے لگتے تھے؟ برنی ان کی شکل و صورت بہ آسانی بیان کر سکتا تھا لیکن وہ ایسا نہیں کرتا ہے۔ کیا برنی کی بصری یادداشت نے اس کا ساتھ نہیں دیا یا تاریخ فیروز شاہی میں اس خلا کا باعث تاریخ کی روایت ہے؟ میں آخرالذکر صورت کی طرف راغب ہوں کیونکہ فارسی تاریخ کی روایت اپنی ممتاز شخصیتوں کی ظاہری شکل و صورت کے بیان کی ضرورت نہیں سمجھتی۔

35_ حوریں وہ خوبصورت عورتیں ہیں جو بہشت میں نیک مسلمانوں کی راحت کا سامان بہم پہنچائیں گی پریاں وہ خوبصورت عورتیں ہیں جو موجودہ وقت میں کوہ قاف میں رہتی ہیں۔

36_ ان اشعار کا ترجمہ پروفیسر سید عبدالرشید کی تصنیف "ضیاء الدین برنی' ایک مطالعہ" (Ziauddin Barni, a study) سے لیا گیا ہے۔

37_ درہم اور دینار سلطنت روم کے تانبے اور نقرئی سکے تھے جنہیں مسلمانوں نے اپنا لیا تھا۔ طلائی سکہ کو عام طور سے دینار سرخ (سرخ دینار) کہا جاتا تھا۔

38_ تاریخ فیروز شاہی' ص ص 5_204_

39_ تاریخ فیروز شاہی' ص 553_

40_ تاریخ فیروز شاہی' ص 554_

41_ تاریخ فیروز شاہی' ص 554

42_ تاریخ فیروز شاہی' ص 554

43_ تاریخ فیروز شاہی' ص 57_556

44_ تاریخ فیروز شاہی' ص 586_576 شاہی خاندان اور اعلیٰ افسران کی تعریف کے لئے

وقف کئے گئے ہیں۔ شہزادہ فتح خاں کی عمر صرف سال کی لیکن برنی کا یہ دعویٰ ہے کہ شہزادہ اس پر مہربان تھا۔

45_ ص 398_394_

46_ میں نے اسے خان جہاں سے یاد کیا ہے لیکن اسے یہ خطاب فیروز شاہ نے اپنی تخت نشینی کے بعد عطا کیا تھا۔

47_ عفیف' فیروز شاہی' ص 98_397_

48_ عفیف' فیروز شاہی' ص 400_

باب 7

1_ اکبر نامہ' بب انڈیکا' ج 1' ص 196

مقدمہ

عصر حاضر میں عہد سلطنت کی دستیاب کتابوں میں خواجہ ضیاء الدین برنی کی فتاوائے جہانداری واحد ہندی تصنیف ہے جو قطعی طور پر سیاسی نظریات کے لئے وقف ہے۔ تاریخ ہند کے تمام طالب علموں کو اس کے انگریزی ترجمہ کا خیر مقدم کرنا چاہئے جو ڈاکٹر افسر بیگم (بیگم افسر سلیم خاں) کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ اصل فارسی نسخہ مسلم یونیورسٹی' شعبہ تاریخ کی ریسرچ اسسٹنٹ مس کشور رشید ایم۔ اے مرتب کر رہی ہیں۔

فتاوائے جہانداری کے لئے ایک مفصل مقدمہ۔ یا بلکہ عہد سلطنت کے سیاسی نظریات کے لئے مقدمہ میں تیار کر رہا ہوں اور امید ہے ایک دن یہ چھپ جائے گا۔ بہرکیف جہانداری کے ترجمہ کو صحیح طور سے سمجھنے کے لئے قاری کے سامنے مندرجہ ذیل نکتے پیش نظر ہیں۔

1۔ فتاوائے جہانداری فی الحقیقت مصنف کی مشہور تاریخ فیروز شاہی کی توسیع ہے۔ اس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ ان بنیادی خیالات کو جن کا برنی اپنی پہلی تصنیف میں اظہار کر چکا ہے' سیاسی فلسفہ کے طور پر ایک مربوط طرز کی شکل میں پیش کرے۔

2۔ فتاوائے جہانداری کی نوعیت کی وضاحت کرنے میں یہ حقیقت ہماری مدد کرتی ہے۔ یہ ہمیں اس عہد کے دوسرے اہم ترین سیاسی سرگرم گروہ یعنی غلام افسران سے مختلف اشراف یا عالی نسب افسران کے گروہ کے سیاسی نظریات سے روشناس کراتی ہے اور اس کے سیاسی مقاصد کی تشریح کرتی ہے۔ برنی غلام افسران کے گروہ کو زر خرید (پیسوں سے خریدے ہوئے) کہہ کر ان کی توہین کرتا ہے لیکن انہیں مجموعی طور پر مملکت کے سیاسی نظام پر غلبہ حاصل تھا گو کہ انہیں یہ غلبہ بلاشرکت غیرے حاصل نہیں تھا۔ صرف یہی دو سرگرم گروہ تھے جو مکمل حکومت چلانے میں دلچسپی لیتے تھے۔ کئی دوسرے سرگرم گروہ بھی تھے جیسے ہندو تاجر طبقے' ہندو زمیندار' مسلمان صوفیاء' علماء' فوجی افسر اور سپاہی' شہری مزدور' طبقے وغیرہ لیکن انہیں اپنے مخصوص معاشی اور تہذیبی مفادات ہی سے سروکار تھا اور ان کا کوئی نظریہ

حکومت نہیں تھا۔

برنی ایک ایسے خانوادہ سے تعلق رکھتا تھا جس کے عالی نسب ہونے کے بارے میں شبہ نہیں کیا جا سکتا تھا اور اس کی پرورش اس طرح ہوئی تھی کہ اسے یہ یقین ہو گیا کہ سماجی نظام کے لئے اولین حقیقت عالی نسبی ہے۔ لیکن اس کے طبقہ کی ناکامیابی اور اس کی ذاتی مایوسیوں نے اس کے جذبات کو بہت تلخ کر دیا تھا' اسے علاؤالدین خلجی کی حکومت میں کوئی عہدہ نہیں ملا۔ وہ بیس سال تک محمد بن تغلق کا ندیم رہا لیکن فیروز شاہ کے تخت پر جلوہ افروز ہونے کے بعد' جس وقت برنی کی عمر بہ حساب قمری ستر سال تھی' اس کے خلاف الزمات عائد کئے گئے اور اسے بھٹنیر میں نظربند کر دیا گیا۔ اس کی زندگی تو بخش دی گئی لیکن معلوم ہوتا ہے اس کی جائیداد ضبط کر لی گئی تھی کیونکہ اس نے اپنی بقیہ زندگی' تقریباً" آٹھ یا نو سال' انتہائی عسرت میں گزاری۔ وہ اپنے کو کوزہ پشت' سفید ریش اور نصف نابینا بتاتا ہے اور یہ کہ کوئی اس کا دوست نہیں ہے اور وہ کسی سے ایک پیسہ بھی قرض نہیں لے سکتا۔ پھر بھی اس نحیف و نزار اور بے سہارا شخص نے عہد سلطنت کی دو عظیم ترین تصانیف قلمبند کیں جن کی تالیف کی پشت پر تین مقصد کارفرماں تھے۔ یعنی فیروز شاہ تغلق اور اس کے امراء کے درمیان شرف قبولیت' حصول بہشت اور مستقبل کے عالی نسب قارئین کو ہدایت۔ پہلے مقصد میں اسے ناکامیابی ہوئی۔ لیکن ممکن ہے دوسرے مقصد میں اسے کامیابی ہو گئی ہو۔ اس حقیقت کے بعد کہ جہاں داری کو تقریباً" ٹھیک چھ سو سال بعد مرتب کیا جا رہا ہے۔ اور اسی کا ترجمہ کیا جا رہا ہے (اور یہ کہ فیروز شاہی کو جسے پہلے سرسید احمد خاں نے مرتب کیا تھا' پروفیسر ایس۔ اے رشید دوبارہ مرتب کر رہے ہیں) یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ برنی کم از کم اپنے آخری مقصد میں کامیاب ہے۔

ترکان چہل گانی کے دور سے جنہوں نے شمس الدین التتمش کی موت کے بعد دہلی سلطنت کو اپنے زیر اثر کر لیا تھا' ان کم اصل اشخاص تک جنہوں محمد بن تغلق نے ان کی لیاقت اور وفاداری کے سبب اعلیٰ عہدوں پر فائز کر دیا تھا' تاریخ فیروز شاہی کم اصلوں کے سیاسی اقتدار کے خلاف ہمارے مصنف کے مستقبل احتجاجات کا بیان کرتی ہے جس وقت ہمارا مصنف جہانداری کی تالیف کر رہا تھا اس وقت نسب کے اصول میں اس کا یقین مذہبی عقیدہ کی حد تک پہنچ چکا تھا۔ وہ اس طرح اظہار کرتا ہے _ "زمانہ کی ابتدا سے ہی انسانوں کی خوبیوں اور خامیوں کی تقسیم کر دی گئی ہے اور انہیں ان کے نفوس کے لئے مقرر کر دیا گیا

ہے۔ انسانوں کے اعمال و افعال احکام الٰہی سے سرزد ہوتے ہیں۔ جب بھی قادر مطلق خداوند قدوس کسی انسان میں اچھائی یا برائی' نیکی یا بدی پیدا کرتا ہے تو وہ اسے وہ قدرت بھی عطا کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ اچھائی یا برائی' نیکی یا بدی کا اظہار کر سکے۔ فنون کے لئے وہ لطیفہ ہوں یا عامیانہ' یہ قابلیت موروثی ہے۔ اور کیوں کہ فضیلتیں ان لوگوں کے اندر پیدا کی گئی ہیں جو عمدہ پیشے اختیار کرتے ہیں چنانچہ وہی نیک ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا ان ہی کو عالی رتبہ' پیدائشی آزاد' نیک' دیندار' عالی نسب اور نجیب الطرفین کہا گیا ہے..... صرف یہی گروہ سلطان کی حکومت میں عہدوں اور منصبوں کے مستحق ہیں..... رذیلوں اور کم اصلوں کو ترقی دینے سے اس دنیا میں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ خالق کائنات کی حکومت کے خلاف کام کرنا ناعاقبت اندیشانہ ہے..... کم اصلوں اور کمینوں کی ہوشیاری اور مستعدی پر فریفتہ نہ ہونا کیوں کہ ان کی فضیلتیں نقلی ہیں اصل نہیں" (نصیحت 21)

3_ لہٰذا فتاوائے جہانداری کی بنیادی خصوصیت اس کا طبقاتی نقش ہے۔ برنی مذہب اور سیاست دونوں کو اشراف کے حقوق و مراعات کی روشنی میں پیش کرتا ہے۔ وہ اشراف یا عالی نسب مسلمانوں کو متعدد درجات اور ذیلی درجات میں تقسیم کرنا چاہتا ہے اور ان کا تمام عہدوں اور وظیفوں پر اجارہ ہونا چاہئے۔ تعلیم کم اصل مسلمانوں کو لائق اور قابل بناتی ہے جس سے وہ اپنے سے برتر لوگوں کو للکار سکتے ہیں اور ان پر سبقت لے جا سکتے ہیں لہٰذا برنی اس بات پر زور دیتا ہے کہ حکومت کمتر درجوں سے آنے والے مسلمان لڑکوں کو تعلیم حاصل کرنے سے باز رکھے اور جو شخص بھی انہیں تعلیم دینے کی جسارت کرے اسے سزا دینا چاہئے اور جلاوطن کر دینا چاہئے۔ برنی کی نظر میں دکان دار اور ان سے نچلے تمام طبقے کم اصل ہیں۔ برنی کو دکان داروں سے بہت زیادہ نفرت ہے۔ ہو سکتا ہے انہوں نے اسے ادھار سامان دینے سے انکار کیا ہو۔

قرآن کی تمام مستند تفسیروں اور تمام تر مذہبی ادب کی ضد میں اشراف کے مخصوص حقوق و مراعات کے اس نظریے کو مذہبی زندگی اور آخرت کے امور پر زور دے کر قلم بند کیا گیا ہے۔ قرآن کی مشہور آیت "بے شک تم میں سے جو پرہیزگار ہیں وہ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ معزز ہیں" کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ تقدس اشراف کا حق ہے۔ لہٰذا بالفرض کوئی شخص پرہیزگار ہے تو اس کے اجداد میں ضرور ہی اشراف کے کچھ عناصر ہوں گے لیکن اگر یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کم اصل ہے تو پھر اس کا تقدس محض تصنع ہے۔ اگر

اللہ کی نظروں میں خانوں، ملکوں اور امیروں کے مقابلہ میں قسائیوں، جلاہوں، دکان داروں کے بیٹوں کی زیادہ عزت ہے تو یہ ایک شرمناک بات ہے۔ اسی طرح برنی کا سلطان صوفیاء و مشائخ سب سے بالا تر (قطب) ہے اور اس کا رتبہ انبیاء کے برابر ہے جب کہ سلطان کے عالی نسب مشیران رازوں کو سمجھ سکتے ہیں جو خدا نے اپنی لوح محفوظ میں پوشیدہ رکھے ہیں۔ ایسے ہی رجحان کی مظہروہ لعن طعن ہے جو برنی نے ان اشخاص پر کیا ہے جو اپنی ذاتی آزاد مرضی سے مشرف بہ اسلام ہوئے تھے۔ اچھی شراب کی طرح اسلام کا پشتوں کے پٹھوں میں پک کر پرانا ہونا ضروری تھا۔ روحانی طور پر اثر انداز ہونے کے لئے اسلام کو موروثی ہونا چاہیئے تھا۔

4_ "حالانکہ میں انس و ملائک کی زبانوں سے بولتا ہوں اور ہمدردی نہیں برتتا ہوں پھر بھی میں خالی خولی پیتل یا ایک بجتے ہوئے جانجھ کی طرح ہوں۔ (کورنتھی)" برنی یقیناً" فرشتوں کی زبان سے نہیں بولتا ہے۔ وہ اس کا اعتراف کرتا ہے کہ جب محمد بن تغلق کی موت کے بعد اسے بھٹنیر کے قلعہ میں نظربند کیا گیا تو اس کے دشمنوں نے فیروز تغلق کے سامنے اس کے نام کے ساتھ "ہزاروں اقسام کے زہر آلودہ الفاظ" منسوب کئے۔ وہ (زہر آلودہ الفاظ) صحیح ہو سکتے ہیں۔ برنی بحیثیت مصنف کے نامہذب کلمات کا بے حد شائق ہے جن میں سے کئی کلمات صرف اسی وقت سمجھے جا سکتے ہیں جب ان کا فارسی سے ہندی میں لفظی ترجمہ کر لیا جائے۔ فیروز شاہی میں تو اس کی سخت کلامیوں میں ایک ادبی رنگ ہے لیکن جہانداری میں محض گھٹیا گالیاں ہیں۔ نیز رب العالمین نے اپنی رحمت کے خزانہ سے ہمدردی، تحمل اور عفوپروری کے اوصاف سے برنی کو محروم رکھا ہے۔ وہ نفرت کرتا تھا اور بہت سخت نفرت کرتا تھا اور اپنی نفرت کو ایک خوبی تصور کرتا تھا، مسلمانوں میں فلسفی، سائنس دان، مرتد تمام کم اصل مسلمان اور خاص طور سے ان میں سے وہ جنہوں نے اعلیٰ عہدے حاصل کر لئے تھے اس کے تنفر کا نشانہ بنے۔ اسے غلام طبقہ امراء سے بھی اتنی ہی سخت نفرت رہی ہو گی۔ لیکن اس موضوع پر وہ بالواسطہ اور محتاط ہو کر بولنے کے لئے مجبور تھا۔ وہ تمام غیرمسلموں اور خاص طور سے ہندوؤں سے نفرت کرتا تھا۔ اور حتیٰ کہ "ہندو مذہب کے خلاف عام جنگ" کو جائز قرار دینے کے لئے جس کے لئے سلطانوں نے برسرپیکار ہونے سے انکار کر دیا تھا، اس نے امام شافعی کے نظریات کی غلط تصویر پیش کی۔ ہمیں یہ ذہن نشین رکھنا چاہیئے کہ ہمارا مصنف "اپنے حریفوں کی نفرت میں بجھی ہوئی چوگان کی

چھڑی سے پاگل ہونے کے لئے مجبور" کر دیا گیا تھا۔ جنہوں نے اسے ذاتی طور پر ایذا پہنچائی تھی وہ انہیں گالی نہیں دے سکتا تھا البتہ جنہوں نے اسے کوئی تکلیف نہیں دی تھی ان پر لعنت بھیج کر اس نے اپنی روح کو تسکین پہنچانے کا راستہ تلاش کر لیا۔

5_ فتاوائے جہانداری کی عجیب ہی طرز ہے۔ اس کتاب کا واحد دستیاب نسخہ دولت مشترکہ کے کتب خانہ (Commonwealth Library) میں ایک قلمی نسخہ کی شکل میں محفوظ ہے جس سے موجودہ ترجمہ (بہ زبان انگریزی) کیا گیا ہے۔ اس قلمی نسخہ کے صفحہ اول میں "ضیاء برنی" اپنے کو اس کتاب کا مصنف بتاتا ہے۔ اس کے بعد کچھ صفحے غائب ہیں اور ہم اندازے ہی لگا سکتے ہیں کہ برنی نے کیا لکھا ہوگا؟ جوں جوں ہمارا مطالبہ بڑھتا ہے ہم پر یہ عقدہ کھلتا ہے کہ سلطان محمود اس کتاب کا نرا افسانہ ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ تین مختلف اشخاص یکے بعد دیگرے بول رہے ہیں یعنی سلطان محمود کا ایک ہم عصر اور خود برنی' اور یہ کہنا مشکل ہے کہ کہاں ان میں سے ایک کی گفتگو ختم ہوتی ہے اور دوسرے کی شروع ہو جاتی ہے۔ نیز کبھی محمود کے بارے میں اس طرح گفتگو کی جاتی ہے جیسے وہ حیات ہو اور کبھی اس طرح جیسے وہ مرحوم ہو۔ تیسرے شخص غالباً" مولانا قفال ہیں جو شافعی عالم تھے اور جنوں نے (ابن خلکان کے خیال کے مطابق) مرو میں محمود کو شافعی مسلک کا بنایا۔ کسی شخص نے مولانا قفال کے نام سے ایک مصنوعی کتاب تحریر کر دی جس کا عنوان ہے تاریخ محمودی اور برنی نے اپنی تاریخ برکی کے پیش لفظ میں اس حقیقت کا اظہار کیا ہے کہ قفال کی کتاب اس کے زیر مطالعہ رہی ہے۔ غالباً" اسی کتاب سے متاثر ہو کر برنی نے اپنی کتاب کے لئے یہ مخصوص طرز اختیار کیا۔ تاریخ کے سلطان محمود کے متعلق برنی کی واقفیت بہت کم ہے یا وہ بالکل ناواقف ہے۔ بلکہ درحقیقت اس کی لاعلمی خوفناک ہے۔ بہرحال محمود کو برنی کے فلسفہ کا بوجھ برداشت کرنا ہے گو کہ اس نے الف سے لے کر ی تک اس کی تردید کی ہوتی ہے۔ ہمعصر ادبی روایت نے اس عجیب طرز بیان کی اجازت دے رکھی تھی' اور برنی نے کچھ تو اس لئے اس طرز کو فوقیت دی ہو گی تاکہ اسے اپنے نظریات کے لئے وہ داد و تحسین حاصل ہو سکے جو محمود جیسی روایتی شخصیت عطا کر سکتی تھی لیکن اس طرز کے انتخاب کا اولین مقصد تنقید اور تعذیب سے دامن تہی رہا ہوگا۔ پھر سب سے بڑھ کر یہ بات تھی کہ محمود اور قفال کے اقوال کے لئے کوئی اسے موردالزام نہیں ٹھہرا سکتا تھا۔ محمود کے بارے میں جو متضاد باتیں جو اول تاآخر موجود ہیں۔ انہیں میں برنی

کی کمزور یادداشت سے منسوب کرتا ہوں۔ اس کتاب کے آخری پیراگرافوں میں۔ جنہیں افسر برنی کا آخری حصہ کہتی ہیں۔ ہمارا مصنف اپنی مایوس کن زندگی اور اپنی تصنیف کے لئے مستقبل کے عظیم افسروں سے انصاف کی امید میں ایک ایک مرتبہ پھر سے اپنی داستان سنانے لگتا ہے۔ جہاں داری کا طرز بیان برنی کے لئے یہ لازم کر دیتا ہے کہ وہ سلطان محمود کے بعد کے واقعات یا اشخاص کا حوالہ نہ دے۔ اس نے سلطان سنجر کا ذکر کیا ہے' اس کی وجہ غالباً" لاعلمی یا چوک ہے۔ جہانداری میں کسی بھی دہلی سلطان کو اس کے نام سے یاد نہیں کیا ہے حالانکہ کئی جگہ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے وہ اس کے ذہن میں رہے ہوں۔

6_ تاریخ فیروز شاہی کی برتری سے ہمیشہ کے لئے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ برنی ہمعصر واقعات کا بے مثل اندراج کرنے والا تھا۔ وہ عربی کا ایک اچھا عالم تھا اور اسے رسولؐ اور خلفائے راشدین کے عہد کے اہم واقعات کا علم تھا۔ باقی تاریخ اسلام کے بارے میں اس کا علم بہت معمولی تھا اور جو کچھ اسے معلوم بھی تھا وہ سب غلط تھا۔ اپنی تاریخ فیروز شاہی کے پیش لفظ میں برنی کچھ مصنوعی کتابوں اور نیز مندرجہ ذیل مشہور و معروف مصنفوں کی تصانیف کا حوالہ دیتا ہے۔ طبری' عتبی' بیہقی' فردوسی اور منہاج السراج' فتاوائے جہانداری کا جائزہ لینے پر یہ ثابت ہوگا کہ یا تو برنی نے ان مصنفوں کی اصل تصنیفات کا مطالعہ نہیں کیا ہے یا پھر وہ انہیں قطعی بھول چکا تھا۔ غالباً" پہلی صورت زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح جہانداری میں جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ یا تو گھٹیا اور بے کار من گھڑت تھیں۔ جو ہم تک نہیں پہنچ سکیں' یا صرف وہ ہمارے مصنف کے پیکر خیالی میں موجود رہی تھیں۔

اس مسئلہ پر بہت غور و فکر کی ضرورت ہے۔ تصوف پر عہد سلطنت سے ہم تک کافی کتابیں آئی ہیں جنہیں یقیناً صوفیاء اور علماء نے نہیں لکھا تھا جن سے وہ منسوب کی گئی تھیں مثال کے طور پر ایک واقعہ پیش ہے۔ ایک ملاقاتی نے شیخ نظام الدین سے عرض کیا کہ اس نے اودھ میں شیخ کی تصنیف کی ہوئی ایک کتاب پڑھی تھی۔ شیخ نے یہ سن کر جواب میں فرمایا "لیکن میں نے کسی کتاب کی تصنیف نہیں کی ہے اور میرے (چشتیہ) سلسلہ کے کسی بھی شیخ نے کوئی کتاب نہیں لکھی ہے" اس کے باوجود اس وقت بھی تمام عظیم چشتی مشائخ اور ان کے نمایاں خلفاء کے نام سے نثر اور نظم میں جعلی کتابیں لکھی جا رہی تھیں۔ شیخ نصیر الدین چراغ نے اس مصنوعی ادب کے خلاف احتجاج کیا لیکن یہ ادب بڑھتا ہی رہا۔ کسی شخص کو بھی معلوم نہیں تھا کہ یہ کہاں سے آتا تھا اور کسی کو بھی اس کے لئے ذمہ دار نہیں

قرار دیا جا سکتا تھا۔ اس ادب کی، جس کے ایک حصہ کا میں بہت غور سے تجزیہ کر چکا ہوں، دو نمایاں خصوصیات ہیں۔ پہلی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی سطح علم بہت معمولی ہے۔ مصنف خاصے مشہور و معروف تاریخی حقائق سے ناواقف ہیں۔ تصوف کے اصولوں کے بارے میں ان کی معلومات بہت خفیف ہیں اور وہ ایسی من گھڑت کرامات بیان کرتے ہیں جو زمانہ تاریخ کے برعکس ہیں اور ایسی کتابوں کے نام ایجاد کرتے ہیں جن کا کبھی کوئی وجود ہی نہیں تھا۔ دوسری خاص بات یہ ہے کہ تمام ادب بالکل بے مقصد ہے یہاں تک کہ مصنفین کے ساتھ کوئی ضرررساں مدعا بھی منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا واحد مقصد یہ تھا کہ وہ عظیم اور بہت زیادہ مقبول مشائخ اور ان کے خلفاء کے نام سے کچھ نہ کچھ ضرور لکھیں۔

ہم اس کے علاوہ کوئی اور نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے ہیں کہ یہ صوفی ادب جعلی تھا کیوں کہ اس کی بہت زیادہ اور غیر تنقیدی مانگ تھی۔ عہد سلطنت میں اگر کسی شخص کو ایک کتاب کی ضرورت محسوس ہوتی تھی تو اسے بس ایک کاتب کو رکھنا پڑتا تھا جو اس کے لئے یہ کتاب لکھ سکے۔ لیکن کتب فروش فوری ضرورت کے لئے ایسی کتابیں اپنے پاس رکھتے تھے جن سے ان کی آمدنی میں خوب اضافہ ہو سکے۔ بہرکیف چشتی سلسلہ کے عظیم مشائخ نے کوئی بھی کتاب نہیں لکھی۔ اس کے باوجود عوام مستقل ان کی تصنیف کی ہوئی کتابوں کا مطالعہ کرتے رہتے تھے۔ ہم یہ آسانی سے تسلیم کر سکتے ہیں کہ مستعد کتب فروش ایسے کرائے کے اہل قلم رکھتے تھے جنہیں اس طرح کی مصنوعی کتابیں تیار کرنے میں کوئی قباحت نہیں ہوتی تھی جن کو عوام ان صوفیاء پر اپنے عقیدے کی وجہ سے خریدنے کے لئے تیار ہوتے تھے جن سے وہ منسوب ہوتی تھیں حق طبع یا اشاعت کا کوئی مسئلہ ہی نہیں تھا۔ اک مرتبہ جب پہلے کتب فروش نے اپنی تیار کرائی ہوئی کسی کتاب کے کچھ نسخوں کو چلا دیا تو دوسرے کتب فروش بہت شوق سے اس کی نقلیں تیار اور فروخت کرکے کچھ بھی منافع کما سکتے تھے۔ شیخ نصیرالدین چراغ نے، جیسا کہ پہلے بھی حوالہ دیا گیا ہے۔ فیروز شاہ کے عہد میں اس قسم کے ادب کے خلاف اس بنیاد پر اعتراض کیا کہ یہ لغو تھا اور قابل اعتماد نہیں تھا، عصر آخر کے ناقد عالموں نے جیسے اکبر کے عہد میں شیخ عبدالحق نے اسے مستند تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ اس کے باوجود اس کی نقل در نقل ہوئی اور یہ کتابیں خوب فروخت ہوئیں۔ جن صوفیاء و مشائخ کے ساتھ یہ ادب منسوب تھا ان کے لئے عوام کا جذبہ احترام ان کی بقاء کے لئے ذمہ دار تھا۔ اور آخری بات یہ کہ زمانہ اور وقت نے اسے ایک طرح کا تقدس دے دیا۔ پچھلی دو

نسلوں کے دور میں ہندوستان میں مختصر جلدوں میں تصوف کی جعلی کتابیں اصل فارسی میں بھی اور ان کے اردو تراجم بھی بہت مقبول رہے اور ان کی کافی فروخت تھی۔ ذاتی کتب خانوں اور عام کتب خانوں میں زیادہ جعلی تصانیف کے قلمی نسخے بہت آسانی سے مل جاتے ہیں۔ یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اس زمانہ میں اس طرح کے جعلی ادب میں اضافات شامل کرنے کی روایت بند ہو گئی ہے۔

عہد سلطنت میں تاریخ کے میدان میں بھی اسی طرح کے مصنوعی ادب کا ظہور ہوا۔ عوام جمشید جیسے بادشاہوں کی تصنیفات کے خواہش مند تھے جن بادشاہوں کا کبھی کوئی وجود ہی نہیں تھا یا وہ سنجر جیسے ان عظیم سلطانوں کے اوپر لکھی گئی کتابوں کی مانگ کرتے تھے جن کی وہ تعریف و ستائش چاہتے تھے۔ لہٰذا کتب فروشوں نے ایک وصایائے جمشید اور سنجر کی سوانح حیات، جو اس کے مفروضہ معتمد اعثم کی لکھی ہوئی تھی، شائع کر دیں۔ اس قسم کا ادب خاصا ضخیم تھا۔ لیکن اس کی قیمت اتنی اچھی نہیں تھی جتنی کہ تصوف پر لکھے گئے مصنوعی ادب کی تھی کیونکہ اسے وہ تقدس حاصل نہیں تھا۔ جب یہ ثابت ہو جاتا تھا کہ تاریخ پر ایک تصنیف مصنوعی تھی تو کوئی اس کے تحفظ کی فکر نہیں کرتا تھا چنانچہ اس طرح کا بیشتر مصنوعی تاریخی ادب ناپید ہو گیا۔ بدقسمتی سے برنی ایسے مصنوعی، جعلی ادب سے اپنی واقفیت کی بنیاد پر مورخ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ جہاں داری کی تاریخ مثالیں اس کی کافی تصدیق کرتی ہیں یہاں تک کہ برنی کی ان مستند کتابوں کے بارے میں لاعلمی، جو اس کے زمانہ میں دہلی میں دستیاب تھیں، کافی خطرناک ہے اور جغرافیہ کے بارے میں اس کی لاعلمی اس سے بھی زیادہ پرخطر ہے۔

لیکن برنی نے جن حالات میں تصنیف و تالیف کا کام سنبھالا، انہیں فراموش نہیں کر دینا چاہئے۔ 1351ء میں اپنی برطرفی کے بعد یعنی اڑسٹھ سال (بہ حساب قمری) کی عمر سے برنی نے کم از کم سات کتابیں سپرد قلم کیں۔ ثنائے محمدی (یا نعت محمدی)، صلوٰۃ کبیر، عنایت نامہ الٰہی، ماثر سادات، تاریخ فیروز شاہی، حسرت نامہ اور فتاوائے جہانداری۔ وہ یادداشت کی بنیاد پر لکھ سکتا تھا، ترجمہ کر سکتا تھا، کسی دوسری تصنیف کی بنیاد پر اپنی ایک کتاب لکھ سکتا تھا یا پھر وہ ان خیالات کو منطقی طور سے پیش کر سکتا تھا (جیسا کہ اس نے جہانداری میں کیا) جو عرصہ سے اس کے دماغ میں گردش کر رہے تھے۔ لیکن تحقیق و تفتیش اس کے بس کی بات نہیں تھی۔

7_ سیاسی نظریات پر قلم اٹھانے والا کوئی بھی اہل قلم دنیا کی تاریخ کو نظرانداز نہیں کر سکتا ہے' لہٰذا برنی نے اپنے سیاسی فلسفہ کے بنیادی اصول یعنی حق موروثی کے اصول کے مطابق حکومت کے تمام عہدوں کی تفویض کے موافق دنیا کی تاریخ کا ایک خیالی پیکر بنا لیا ہے۔ اپنی تاریخ فیروز شاہی میں وہ یوں اظہار خیال کرتا ہے کہ "کیمرث (آدم کے بیٹے) سے لے کر خسرو پرویز (قبل اسلام کے عظیم شہنشاہوں میں سب سے آخری تاجدار تک) ایران (عجم) کے کسراؤں کے عہد میں بادشاہ کا بیٹا منصب بادشاہی پر جلوہ افروز ہوتا تھا اور ملک کا عہدہ ملک کے بیٹے کو جاتا تھا اور امارت اشراف تک محدود تھی" جہانداری میں بھی ایسے ہی بیانات نظر آئیں گے۔ وہ تمام حقائق جو اس سیدھے سادھے اصول سے میل نہیں کھاتے تھے انہیں بالکل نظرانداز کر دیا گیا ہے۔

8_ برنی نے ہندوؤں کے ساتھ جو رویہ اختیار کیا وہ غور طلب ہے۔

ہندوستان کے مختلف حصوں میں برطانوی حکومت صرف تین سے سات پشتوں تک قائم رہی۔ برطانوی حکومت کی اہم ترین خصوصیت یہ تھی کہ ایک اجنبی نسل ملک کے سیاسی اور اقتصادی دونوں نظاموں کو اپنے ہاتھوں میں لئے ہوئے تھی اور جس نے یہ طے کر رکھا تھا کہ یہ اجنبی ہی رہے گی اور اپنا الگ رنگ اور شکل و شباہت قائم رکھنے کے لئے دیسیوں سے خلط ملط نہیں کرے گی اور یقیناً اپنی تہذیبی' انتظامی' سائنسی اور صنعتی اہلیتوں سے ان سے کہیں برتر تھی۔ ہندوستان میں برطانوی حکومت کو کرۂ ارض پر حاوی عظیم سفید سلطنت کے بے انتہا مضبوط فوجی اور اقتصادی وسائل نے مزید قوت بخشی۔ بہرکیف برطانوی عہد میں مصنفین نے برطانوی حکومت کو سامنے رکھ کر نام نہاد مسلم حکومت کی ایک خیالی تصویر بنا لی۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ برطانوی حکومت کے بارے میں تو اپنی براہ راست معلومات حاصل تھیں لیکن جہاں تک "مسلم حکومت" کا سوال ہے' ان کا علم جنگوں اور سلطانوں تک محدود تھا۔ یہ درست ہے کہ مسلم سلاطین' جن میں سے بیشتر کا سلسلہ نسب دوسرے ملک سے جا کر ملتا تھا۔ تقریباً" چھ یا سات صدیوں تک ہندوستان میں مسند نشین رہے۔ لیکن وہ مسند نشین صرف اس لئے رہ سکے کیونکہ ان کی تخت نشینی مسلم حکومت کی تخت نشینی نہیں تھی۔ اگر صورت حال دیگر ہوتی تو ان کی حکومت ایک پشت تک بھی قائم نہ رہ پاتی۔ مسلمان اس سرزمین پر ایک اقلیت تھے۔ جن کی غیر ممالک سے راہ و رسم نہ تھی اور نہ ہی انہیں کسی غیر ملک سے کوئی مدد مل رہی تھی۔ ان میں سے امیر ترین سے لے کر غریب

ترین تک تمام طبقوں اور گروہوں کے لوگ شامل تھے۔ کوئی بات بھی ان کے حق میں نہیں تھی۔ سوائے اس کے کہ ان کے سماجی نظام میں مساوات کا رجحان پایا جاتا تھا اور وہ ذات برداری سے مبرا تھے۔ دونوں قوموں کے مزدور طبقوں کے پاس ایک ہی سے اوزار تھے' ویسا ہی اوسط ہنر تھا۔ ایک ہی بازار میں ایک ہی قیمت پر اپنی تیار کی ہوئی اشیاء فروخت کرتے تھے' ایک طرح کا کپڑا پہنتے تھے جو کچھ مختلف طریقے بونا اور سیا جاتا تھا اور ایک ہی شے سے بنے ہوئے تھے لیکن قدرے مختلف طرز کے مکانوں میں رہتے تھے۔ چونکہ مسلمانوں کی اکثریت نچلے متوسط طبقے اور مزدور طبقوں پر مشتمل تھی۔ لہٰذا مسلمانوں کا حکمراں طبقہ کی حیثیت سے تصور کرنا غلط ہو گا۔

اس طرح جہانداری کا بغور مطالعہ کرنے سے' خاص طور سے نصیحت 9 اور 11 کا جائزہ لینے سے' یہ ظاہر ہوگا کہ انتظامیہ پر تو اعلیٰ مسلم طبقوں کا اثر تھا لیکن ملک کا اقتصادی نظام مکمل طور پر اعلیٰ ہندو طبقوں کے ہاتھ میں تھا۔ وہ ساہوکار' باربردار تاجر اور بیوپاری تھے اور لین دین (قرض) کا نظام' جو اصلیت میں رائج سکوں کی بہ نسبت اشیاء کی زیادہ بڑی تعداد پر اپنا تسلط رکھتا تھا' پوری طرح سے ہندوساہوکاروں کے ہاتھوں میں تھا۔ خواہ کوئی بھی اس سرزمین پر حکومت کرتا' یہ امیرانہ ہندوساہوکاری اور تجارتی اجارہ داری ناقابل شکن تھی۔

افسر بیگم نے صحیح تبصرہ کیا ہے کہ "ہندوؤں کے معاملہ میں برنی کے دماغ میں خلل تھا۔ لیکن جس حقیقت نے اسے پاگل بنا دیا تھا وہ یہ تھی کہ دہلی سلطنت میں کسی مسلمان کو بہ حیثیت مسلمان کے کسی قسم کے مراعات حاصل نہیں تھیں۔ اسے ایک ایسے اقتصادی نظام میں اپنے لئے ذریعہ معاش تلاش کرنا تھا جس پر ہندو طبقوں کا تسلط تھا اور جیسا کہ برنی اظہار افسوس کرتا ہے مسلم سلاطین کسی بھی حالت میں ایک ایسے نظام کو چنوتی دینے کے لئے تیار نہیں تھے جس کے بغیر ان کی حکومت کام نہیں کر سکتی تھی۔

9۔ سیاسی نظریات میں برنی کی ٹھوس خدمات کو نظرانداز نہیں کرنا چاہئے۔ اس کا سب سے بڑا کارنامہ دین اسلام اور سماجی ضرورتوں کی روشنی میں ادارۂ بادشاہت کے بارے میں تجزیہ ہے۔ وہ بلاجھجک بادشاہت کے غیر اسلامی ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ بادشاہت کے اصول اور روایات قرآن کے احکامات رسولؐ کے اصولوں اور خلفائے راشدین کی روایات کے برخلاف ہیں۔ لیکن زمانہ کی ضرورتوں نے اس کے وجود کی تائید کی کیونکہ اس کے بغیر سماج کا نظام ختم ہو گیا ہوتا۔ کچھ بھی ہو برنی دل سے اک ادارتی بادشاہت کا خواہاں تھا۔ وہ چاہتا تھا

کہ سلطان بہت ہوشیاری سے اپنے مشیروں کا انتخاب کرے اور ان کے مشورے کو مشعل راہ بنائے۔ اس کا بنیادی اصول ہے "سلطانوں کے لئے کوئی رائے نہیں" جہانداری میں تقریباً" ہرلوارہ کی روشنی میں سلطان کے فرائض کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔

10_ فتاوائے جہانداری دہلی سلطنت کی حقیقی نوعیت کو سمجھنے میں بھی ہماری معاون ثابت ہوتی ہے۔ یہ کسی بھی لحاظ سے مذہبی ریاست نہیں تھی۔ شریعت اسلام اس کی بنیاد نہیں تھی بلکہ اس کی بنیاد سلطان کے بنائے ہوئے ضوابط تھے۔ برنی ضوابط کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "انتظامیہ کی اصطلاح میں ضابط اس کو کہتے ہیں جسے سلطان مملک کی بہبود کی خاطر اپنے اوپر ایک لازمی فرض کی حیثیت سے عائد کرتا ہے اور جس سے وہ کبھی بھی ذرہ برابر نہیں ہٹتا ہے" (نصیحت 14) ظاہر ہے کہ ایسے قوانین حکمراں شاہی خاندان اور اعلیٰ مسلم (یا بلکہ ترک) امراء کے حق میں ہوں گے کہ جن کی اعلیٰ ترین فوجی اور انتظامی منصوبوں پر اجارہ داری ہو گی۔ بہرصورت اس کی بنیاد غیرمذہبی اور دنیاوی تھی۔ یہ کسی بھی طرح کی دینی کتابوں یا ان کی علماء کی' کی ہوئی تشریحات پر مبنی نہیں تھی بلکہ اس کی بنیاد سلطان (یا سلطان اور اس کے مشیروں) کے اس فیصلہ پر تھی کہ اس کی مملکت اور عوام کی بہتری کس میں تھی' برنی اس سلسلے میں ہمیں کسی قسم کے شک و شبہ میں نہیں چھوڑتا ہے کہ اختلاف کی صورتوں میں ضوابط شریعت کو رد کر دیتے تھے۔ لیکن اس مسئلہ کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ہمیں پہلے اس پر غور کرنا چاہئے۔ شریعت کی کیا نوعیت تھی (جس کے بارے میں برنی ساکت ہے) اور اس کے بعد میدان اختلاف کا جائزہ لینا چاہئے۔

شریعت یا دستور اسلام کی بنیاد قرآن اور رسولؐ کی حدیث ہیں (یعنی رسولؐ نے کیا کہا اور کیا چونکہ قرآن اور حدیث ان تمام مسائل کا حل پیش نہیں کرتے تھے جن سے ایک ایسا سماج دوچار تھا جو زیادہ سے زیادہ پیچیدہ ہوتا جا رہا تھا لہٰذا ان عظیم فقہا نے جو شریعت اسلام کی تشکیل کر رہے تھے دو زبردست اصول قائم کر دیئے۔ پہلا اصول قیاس کا تھا یا قرآن اور حدیث کے قائم کئے ہوئے اصول کا یکساں صورت میں اطلاق۔ دوسرا اصول استحسان یا عوام کی بہبود کا تھا۔ یہ واقعہ ہے کہ مقدس کتابون کو سمجھنے اور ان کی تشریح کے لئے عقل اور تجربہ ضروری ہے۔ لیکن مسلم فقیہہ رومی قانون دانوں کے برخلاف یہ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے کہ مقدس کتابوں کا سہارا لئے بغیر ہی عقل کسی بھی قانون شریعت کی بنیاد ہو

سکتی تھی۔ انہوں نے ایسے مسائل پر ساکت رہنا پسند کیا جن کے بارے میں مقدس کتابوں کے اصول' قیاس اور استحسان کے استعمال کے باوجود کوئی رہنمائی نہیں کر سکے تھے۔ ہمیں شریعت میں ایسی چیز نہیں تلاش کرنا چاہئے جو اس میں کبھی رکھی ہی نہیں گئی تھی۔

اسلام کی اول پانچ صدیوں کے دوران شریعت کے اصول مباحثہ کا بہت گرم عنوان تھے۔ لیکن برنی سے ایک صدی پہلے تمام مباحثے اختتام پذیر ہو چکے تھے۔ جہاں مصالحت ممکن تھی وہاں اسے حاصل کر لیا گیا تھا لیکن جہاں مصالحت محال تھی وہاں اختلاف کو ایک طے شدہ حقیقت کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا تھا اور قاضی مقدمہ طے کرتے وقت (اور کوئی مسلمان خود کی ہدایت کرتے وقت) کسی بھی تسلیم شدہ فقیہہ کی پیروی کر سکتا تھا۔ شریعت کی درسی کتابوں نے ان مسائل پر جن پر اجتماع (اتفاق رائے) ناممکن تھا عظیم فقہا کی آراء کو ان کے اسمائے گرامی کے ساتھ شامل کرکے مسئلہ کو سہل کر دیا عظیم ہدایہ اس موضوع پر ایک جامع رسالہ تھا بعد میں اس کی بنیاد پر عالم اسلام کے مختلف حصوں میں بکثرت درسی کتابیں نمودار ہوئیں۔

غرض کہ شریعت یا فقہہ پر لکھی گئی کسی بھی کتاب کے ابواب کو اب آسانی سے دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک تو وہ ابواب جو عبادت یا دینی ریاضات سے متعلق ہیں اور دوسرے وہ جو معاملات یا انسانی امور سے متعلق ہیں۔ شریعت کی تمام کتابوں نے عبادات کے متعلق قانون قائم کرنے پر زور دیا ہے لیکن اس معاملہ میں مسلم دینی شعور نے انہیں مستند تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ وہ محض رسمی اور میکانکی قانون تھے جنہوں نے زندگی کے روحانی عنصر کو نظرانداز کرکے مذہب کو بے معنی مقررہ فرائض کی ادائیگی تک محدود کر دیا۔ لیکن عبادت انسان اور خدا کے درمیان کا معاملہ ہے۔ حکومت اس میں مداخلت کرنے کی مجاز نہیں۔ وہ اہم قوانین جن پر ہمیں یہاں غور کرنا ہے قوانین فوج داری' قوانین دیوانی اور قوانین عامہ ہیں۔

قانون روم کی طرح شریعت اسلام میں بھی قانون فوج داری غیرترقی یافتہ رہا ہے۔ مجموعی طور پر فقیہہ کسی بھی قانون فوج داری کو رسولؐ کی احادیث پر مبنی کرنے سے بہت ہچکچاتے تھے لہٰذا وہ اپنے کو ان ہی جرائم (حدود) کی بحث تک محدود رکھتے تھے جن کے لئے قرآن نے ایک سزا تجویز کر دی ہے دوسری بدعنوانیاں' خواہ وہ کتنی ہی سنگین ہوں' شریعت کے لئے جرم نہیں تھیں اور ان کے بارے میں شریعت کا سکوت ان سب کو قانون مملکت

کے لئے چھوڑ دیتا تھا۔

اس مسئلہ پر کوئی اختلاف رائے نہیں تھا کہ قرآن کی مجوزہ سزائیں بہت سخت تھیں اور یہ عام خواہش تھی کہ ان سے گریز کیا جائے' اور ان سے دو عذر رکھ کر گریز کیا جاتا تھا۔ پہلے تو برنی کے پیش کئے ہوئے اصول کے مطابق' شک کی بنیاد پر سزاؤں سے گریز کرو۔ شریعت میں قوانین شہادت اس قدر سخت بنا دیئے گئے تھے کہ اس طرح کے جرائم ثابت کرنا عملاً" ممکن تھا جو عام جگہ پر نہ سرزد ہوئے ہوں۔ ہر جرم کو ثابت کرنے کے لئے چار شہادتوں کی ضرورت تھی اور ان کے بیانات میں خفیف سا اختلاف ہونے پر استغاثہ کا مقدمہ خارج ہو جاتا تھا۔ دوسرے قرآن میں جن جرائم کا حوالہ دیا گیا ہے ان کی ہر ممکنہ طور پر بہت محدود تشریح کی گئی تھی۔

قرآنی حدود (سزاؤں) کا ایک مختصر سا جائزہ لینے پر ہمارے سامنے صحیح صورت حال کی تھوڑی سی تصویر آ جائے گی۔ 1۔ چوری' چوری کے لئے قرآن نے ہاتھ کاٹنے کی سزا رکھی ہے لیکن یہ فیصلہ صادر کیا گیا کہ بالفرض کوئی شخص کسی ایسی منقولہ جائیداو پر ناجائز طور سے قبضہ کر لیتا ہے جس پر اس کا کسی بھی طرح حق ہے تو اس کا جرم چوری (سرقہ) کے مساوی نہیں ہوگا۔ اس طرح کسی شریک کا تجارت میں غبن کرنا چوری نہیں ہوا۔ نیز سرکاری خزانہ سے چوری کرنا بھی چوری نہیں کیونکہ تمام مسلمان سرکاری خزانہ میں شریک تھے۔ اسی طرح یہ فیصلہ صادر ہوا کہ خورد و نوش کی اشیاء کا چوری کرنا بھی چوری نہیں تھا اور نہ ہی خورد و نوش سے متعلق چیزوں کا چرانا چوری کے تحت آتا تھا جیسے لکڑی اور کوئلہ۔ اس طرح شہادت اور سزا دونوں کا پورا میدان ضوابط کے لئے رہ گیا۔ اور حکومت جرم کی حد کے مطابق سزا سناتی تھی اور ہر ممکنہ طور پر سزاؤں کو کم کرنے کی کوشش کرتی تھی۔ اولین مقصد یہ تھا کہ جرم کے دوبارہ ارتکاب کو روکا جائے۔ لیکن جب حالات کا تقاضہ یہ ہوتا کہ سنگین سزا دی جائے تو اس میں کوئی پس و پیش نہیں برتا جاتا تھا۔ خواہ قرآن اس سزا کی اجازت نہ دیتا ہو۔ مثال کے طور پر شاہراہ پر پڑنے والے ڈاکوں کو لے لیجئے۔ اس صورت میں سزائے موت دی جاتی تھی۔ آپ دہلی کے چوروں سے واقف ہوں گے۔ ایسے چور جنہیں سزا دی گئی لیکن ان میں سے کسی کے ہاتھ کٹے ہوئے نہیں تھے۔ 2۔ قتل: یہ خیال کیا جاتا ہے کہ قرآن مقتول کے ورثا کو قاتل کی موت اور رقم کی صورت میں ایک خونبہا قبول کرنے (یعنی دیت) دونوں میں سے کسی کے بھی انتخاب کا حق دیتا ہے۔ اس طرح کے اصول سے جیسا کہ

گجرات کے پندرہویں صدی کے ایک سلطان نے تبصرہ کیا دولت مندوں کو غریبوں کو قتل کرنے کی کھلی چھوٹ مل جائے گی۔ لہٰذا یہ فیصلہ صادر کیا گیا کہ سلطان تمام مقتولوں کا وارث تھا اور اسے کسی بھی طرح کی دیت کی ضرورت نہیں تھی۔ لیکن پھر بھی سلطان کو یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ سزائے موت سے کم کوئی سزا دے۔ لہٰذا مختلف طرح کے قتلوں میں تفریق کی گئی اور ان میں سے ہر ایک کے لئے مناسب سزا تجوز کر دی گئی۔ لیکن سلطان مقتول کے ورثاء کو دیت قبول کرنے کی اجازت دیتا تھا بشرطیکہ اس صورت میں عدلیہ کا مدعا بہتر طور پر حاصل ہو رہا ہو۔ 3_ حرام کاری اور غیر منکوحہ کے ساتھ زناکاری' کنز جو کہ ہدایہ کا ایک بہتر کار آمد خلاصہ ہے۔ اس طرح وضاحت کرتی ہے.... اگر زناکار شادی شدہ ہیں تو ان پر ایک کھلے میدان میں اس وقت تک پتھر برساتے رہنے چاہئے جب تک کہ ان کی موت واقع نہ ہو جائے اور عینی شاہدوں کو پتھر پھینکنے میں پہل کرنا چاہئے لیکن اگر انہیں ان کے اپنے ہی اقبال جرم پر سزا سنائی گئی ہے تو امام کو پہلے پتھر پھینکنا چاہئے۔ مرد ہو تو کھڑا کر کے اس پر پتھر برسانے چاہئیں لیکن عورت کو ایک گڑھا کھود کر پستان تک اس گڑھے میں دبا دینا چاہئے اور اس کے بعد اس پر سنگباری کرنا چاہئے۔ اگر زناکار غیر شادی شدہ ہیں تب آزاد اشخاص کے تو ایک سو کوڑے لگانے چاہئے اور غلاموں کے پچاس۔ کوڑے میں کوئی گانٹھ یا کانٹا نہیں ہونا چاہئے اور کوڑے کی ضرب درمیانی ہونا چاہئے' نہ تو بہت زیادہ اور نہ ہی بہت کم۔ مرد کا (اوپر کا) ستر کھلا رہنا چاہئے اور اسے کھڑے کر کے کوڑے لگانا چاہئے اور کوڑے سر' چہرہ اور عضو تناسل کو چھوڑ کر جسم کے مختلف حصوں پر پڑنا چاہئے۔ امام ابو یوسف کی رائے کے مطابق اس کے سر پر بھی کوڑ لگانا چاہئے لیکن امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ کوڑے کی ضربیں صرف اس کی پشت پر لگنا چاہئے۔ عورت کو بٹھا کر کوڑے لگانا چاہئے۔ اس کے (اوپری) ستر کو کھلا نہیں رکھنا چاہئے لیکن اس کی چادر اور دوسرے ڈھانپنے والے کپڑے اتار لینا چاہئے.... وہ اشخاص جو زنا کے بارے میں غلط الزامات لگاتے ہیں ان میں سے آزاد اشخاص کے لئے اسی کوڑے ہیں اور غلاموں کے لئے چالیس کوڑے۔"

ان سخت قوانین کو نافذ کرنے کی کوئی بھی خواہش نہیں تھی حتی کہ شریعت کی تائید کرنے والوں کے حلقہ میں بھی ایسی کسی خواہش کا اظہار نہیں کیا گیا تھا۔ برنی اپنی فیروز شاہی میں شمس الدین التتمش کے عہد کے ایک زبردست عالم سید نور الدین مبارک غزنوی کی اس رائے کو نقل کرتا ہے کہ طوائفوں کو پیشہ کرنے کی اجازت ہونا چاہئے ورنہ وہ بدمعاش

جو اپنی ہوس کی تسکین کے لئے ان کے پاس جاتے ہیں۔ مسلم گھرانوں کی خواتین کی عصمت پر دست درازی کریں گے۔ یہ طرز فکر قرون وسطی کے علماء کے عام خیالات کی نمائندگی کرتی ہے۔ زنا قابل سماعت (عدالت) جرم نہیں تھا۔ واقعہ کو ثابت کرنا مشکل تھا اور شریعت کے طریقہ کار کے قواعد مکمل طور پر ملزم کے حق میں تھے۔ ہم نے دہلی میں زناکاروں پر سنگ باری کا کوئی واقعہ نہیں سنا ہے۔ حالانکہ علاؤ الدین خلجی کہتا ہے کہ اس طرح کے (زنارکاری) کے مقدموں میں وہ مرد کو تو خصی اور عورت کو قتل کروا دیتا تھا۔ ضوابط کی مجوزہ شرائل کے تحت رقاصاؤں' طوائفوں' قحبہ خانوں' مے خانوں اور قمار گاہوں سب کو اپنے پیشہ اور اپنی جگہ میں رہنے کی اجازت تھی حالانکہ عوام میں اس پر اختلاف رائے تھا کہ حکومت کو اس سلسلے میں کیا کرنا چاہئے؟

4۔ الحاد: شریعت کی کتابوں کے مطابق الحاد کی صورت میں مردوں کے لئے سزائے موت اور عورتوں کے لئے عمر قید ہے۔ لیکن "الحاد" کی کبھی واضح تشریح نہیں ہوئی۔ ایک طرف تو یہ کہا جاتا تھا کہ ان تمام مسلمانوں کو ملحد قرار دیا جائے جو راسخ عقیدگی کی راہ سے منحرف ہو چکے ہیں۔ اس کی انتہائی مثال اسماعیلی تھے۔ دوسری طرف یہ عام خیال تھا کہ انسانوں کے داخلی افکار کے بارے میں کوئی تحقیق نہیں کرنا چاہئے۔ الحاد کے لئے شاذونادر ہی سزائیں دی جاتی تھیں (مرتد مسلم فرقوں سے نسبت کی صورت کے علاوہ) اور تمام صورتوں میں مسئلہ ضوابط کے دائرہ عمل میں آتا تھا۔

خلاصہ یہ کہ قوانین فوج داری کا مکمل دائرہ' دلائل اور قانونی طریقہ کار کے ذریعہ' جس کے بارے میں مختصراً" بحث کی جا چکی ہے' حکومت کے دائرہ عمل میں منتقل کر دیا گیا تھا۔ یہ کہا گیا کہ خود رسولؐ نے حدود سے گریز کرنے کی کوشش کی تھی۔

شریعت کی اہم خوبی اس کے قوانین دیوانی ہیں جو قرون وسطی میں سب سے بہتر قوانین تھے۔ قرآن سے ہمیں بہت سے قانون نہیں ملتے ہیں لیکن رسولؐ کی حدیث کو' براہ راست اور قیاس کے اصول کے مطابق اس کے اطلاق دونوں کے ذریعہ قوانین دیوانی کو جائز اور صحیح تصور کیا جاتا تھا۔ مزید برآں روایت کا اصول بھی تھا یعنی اس بات کا علم کہ رسولؐ اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں کس طرح کام کئے جاتے تھے؟ نیز مسلم فقیہوں کی ذہانت نے بھی قوانین دیوانی میں' جو ان کا اولین موضوع فکر تھا' کئی اصولوں کا اضافہ کیا۔ یہ توقع کی جاتی تھی کہ سلطان اور اس کے ضوابط شہریوں کے ان ذاتی حقوق میں مداخلت نہیں کریں

گے جن کی شریعت نے وضاحت کر دی ہے۔ پھر بھی اس سلسلے میں کم از کم تین مستثنیات تھے۔ پہلے تو یہ تسلیم کر لیا گیا تھا کہ رواج یا عرف قانون شریعت کو مسترد کر سکتا تھا۔ چنانچہ قرآن نے جو تمام مسلم مستورات کو حقوق وراثت دیئے ہیں انہیں اکثر رواج نے ممنوع قرار دیا۔ شریعت اور مقامی رواج کے درمیان اختلاف کی صورت میں حکومت مداخلت کر سکتی تھی۔ دوسرے جہاں شریعت ساکت تھی وہاں ضوابط کو جگہ پر کرنا ضروری تھا۔ چنانچہ سامانی سلطانوں نے (گردیزی کے زین الاخبار کے مطابق) اس دریافت کے بعد کہ شریعت نہروں اور آبی حقوق کے بارے میں ساکت تھی' اس موضوع پر ایک کتاب قانون تیار کروالی۔ آخری بات یہ کہ جب ذاتی حقوق قوانین عامہ سے ٹکراتے تھے تو مسئلہ حکومت کے دائرہ عمل میں آ جاتا تھا۔ ہندوستان میں زمین سے متعلق حقوق اس کی بہترین مثالیں فراہم کرتے ہیں۔ ایک اخلاقی حق جس پر کسی نے بھی اعتراض نہیں کیا یہ تھا کہ کاشت کار اپنی مشقت سے پیدا کی ہوئی چیز کا مستحق ہے۔ لیکن اس پر کس حد تک لگان لگتا تھا' لگان وصول کرنے کا طریقہ کیا ہوگا اور درمیانی لوگوں کی حیثیت کیا ہوگی؟ خواہ وہ موروثی مال گزاری وصول کرنے والے ہوں یا حکومت کے عہدیدار' یہ وہ مسائل تھے جنہیں ضوابط کو طے کرنا تھا۔ اس حقیقت نے کہ قرون وسطی کی مملکتوں نے وراثت اور شادی کے حقوق میں مداخلت نہیں کی ایک بالکل غلط تاثر پیدا کر دیا ہے کہ شریعت حکومت پر حاوی تھی۔

قوانین عامہ کے سلسلے میں قرآن نے صرف ایک اصول پیش کیا ہے کہ مسائل کا فیصلہ عام مشورہ سے کرنا چاہئے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا رسولؐ اور خلفائے راشدین کی سیاسی روایات کا اتباع شاہی حکومت کے لئے لازم تھے؟ برنی نے اس سوال کا جواب نفی میں دیا ہے جس کے لئے اس نے دو دلیلیں دی ہیں جنہیں بہت زیادہ صاحب فکر مسلمان غالباً" پسند نہیں کریں گے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ رسولؐ وحی الٰہی سے رہنمائی حاصل کرتے تھے اور خلفاء راشدین رسولؐ کے شخصی اثر سے فیضیاب تھے۔ ہم اس خوش نصیبی سے محروم ہیں تو آخر ہم کس طرح خلفاء راشدین کے نقش قدم پر چل سکتے ہیں؟ علاوہ ازیں زمانہ خراب ہے "ایسا اسلام اور ایسے مسلمان اب باقی نہیں ہیں جن پر ابوبکرؓ اور عمرؓ کی طرح حکومت کی جا سکے۔" (نصیحت 8) اگر یہ استدلال درست ہے تو پورے دین اسلام کا جواز خطرہ میں پڑ جائے گی۔ رسولؐ کی روایات کی پابندی اس لئے لازم ہے کیونکہ رسولؐ فیضان الٰہی سے منور ہونے کے باوجود ایک انسان تھے بہرصورت قرآن اس سلسلے میں بہت واضح اور فیصلہ کن اعلان

کرتا ہے۔ "تمہارے لئے رسول اللہ ایک عمدہ مثال ہیں۔" ایک ایسی مثال جسے پس پشت نہیں ڈالنا ہے بلکہ جس کی پیروی کرنا ہے۔ برنی کے استدلال کو سیاست سے دوسرے دائروں تک لے جایا جائے تو اسلام کی پوری عمارت ہل جائے گی۔

برنی کی دلیلیں صحیح نہیں ہیں لیکن اس کے باوجود اس کا بنیادی اصول اپنی جگہ درست ہے۔ خلیفہ دوم کی حیثیت میں (بحیثیت حکمراں) ایک تضاد تھا کئی ممالک ان کے زیر حکومت تھے لیکن وہ صرف مدینہ کے عوام کے سامنے جواب دہ تھے۔ تیسرے اور چوتھے خلفاء کے زمانہ میں اس تضاد کی وجہ سے بہت دشواریاں پیش آئیں۔ جب حضرت علیؓ نے مدینہ چھوڑ کر عراق کا رخ کیا تو رسولؐ کی شہری مملکت فتح ہو گئی۔ مدینہ کی جمہوریت کی بہت سی روایات اپنی نوعیت کی وجہ سے امویوں اور عباسیوں کی زبردست سلطنتوں میں قابل عمل نہیں تھیں۔ جمہوریہ مدینہ کی عوامی حکومت جو ایک چھوٹے سے شہر میں' جہاں ہر شخص ایک دوسرے کو جانتا تھا' مسجد نبوی کے ارد گرد مرکوز تھی' ہمیشہ کے لئے رخصت ہو چکی تھی۔ جمہوریت ایک نئی شکل میں تو آ سکتی تھی لیکن اسے ایک شہری مملکت کی شکل میں نہیں زندہ کیا جا سکتا تھا۔ اس شکل میں تو اسلام نے ایسا کمال دکھایا جو ہمیشہ یاد رہے گا۔ تبدیلی کا رخ پستی کی طرف نہیں بلکہ ترقی کی طرف تھا۔ اگر اسلام کے اصول بنی نوع انسان کے لئے بہت قیمتی تھے تو ہمیں اس پر تاسف نہیں کرنا چاہئے کہ ان کی توسیع کے لئے اتنی زبردست قیمت ادا کرنی پڑی۔ تمام ہم عصر برنی کے اس خیال میں شریک ہیں کہ مسلمان صرف ساسانی بادشاہوں کی سیاسی روایات پر چل کر ہی زندہ رہ سکتے تھے تاہم یہ خیال غلط تھا۔ برنی سے چار صدی قبل ایران کے مفکرین نے اپنے سلطانوں کی رہبری کی خاطر ساسانی اور قبل ساسانی فرمانرواؤں کی تاریخ کو تاریخی اسناد کا حوالہ دیئے بغیر از سرنو مرتب کر لیا تھا۔ برنی کا افسانوی ایران ایرانی نشاۃ ثانیہ کی تخلیق تھا اس کا کوئی وجود نہیں تھا۔

اگر شہری مملکت کی علاقائی مملکت میں تبدیلی کی وجہ سے خلفائے راشدین کی روایات پر چلنا محال ہو گیا تھا تو دوسرے معاملات' مال گزاری' درآمدی محصولات' افسروں اور سپاہیوں کی تنخواہوں وغیرہ۔ میں بھی جغرافیائی حالات پیداوار کے طریقوں' پھلوں اور فصلوں کی نوعیت' سماجی حالات اور اسی طرح عالم عرب اور غیر عرب دنیا کے فرق کی وجہ سے قدیم اسلام کی رویات پر نہیں چلا جا سکتا تھا۔

برنی کا یہ خیال صحیح ہے کہ شریعت نے اور نہ ہی خلفائے راشدین کی معروف روایات

نے مسلم سماج کو ایسے قانون دیئے جن کی بنیاد پر قرون وسطیٰ کی وسیع سلطنتوں کے انتظامی ڈھانچے کی تعمیر کی جا سکتی۔ اس طرح کی سلطنتوں کو ایسے ضوابط کی ضرورت تھی جو سلطان کے شخصی اختیارات پر مبنی ہوں لیکن جنہیں وہ اپنی مجلس شوریٰ کے مشورے کے بعد بنائے۔ برنی سلطان کو یہ نصیحت کرتا ہے کہ اگر قدیم قوانین اچھی طرح کام دیتے رہے ہیں اور وہ زمانہ کے حالات کے لئے موزوں ہیں تو وہ ان پر عمل کرے۔ لیکن یہ بدلتی ہوئی دنیا ہے اور نئے حالات کا تقاضہ ہوتا ہے کہ قانون بھی نئے ہوں۔ ان نئے قوانین کو بہت غور و فکر سے بنانا چاہئے۔ برنی تفصیل سے یہ بیان کرتا ہے کہ سلطان کی مجلس کو کس طرح کام کرنا چاہئے؟ اراکین مجلس کا انتخاب بہت ہوشیاری سے کیا جائے۔ ان کے رتبے یکساں ہوں اور وہ تمام راز ہائے مملکت سے واقف ہوں۔ انہیں بولنے کی مکمل آزادی ہونا چاہئے اور کسی کی جان اور عہدہ خطرہ میں نہیں ہونا چاہیے۔ سلطان کو آخر وقت تک اپنی رائے کا اظہار نہیں کرنا چاہیے۔ درحقیقت اس کا یہ اولین فرض تھا کہ وہ اپنی مجلس کو اتفاق رائے (توفق آراء) قائم کرنے دے۔ برنی کا خیال ہے کہ کچھ مخصوص حالات کو چھوڑ کر (مثلاً جس وقت مجلس جذبات میں بہہ جاتی ہے) یہ اتفاق اس بات کی ضمانت ہے کہ فیصلہ صحیح تھا۔ قانون سازی ایک مسلسل عمل تھا لہٰذا برنی سلطنت کے طریق عمل کے دوام کے لئے سلطان کے بجائے مجلس کو ذمہ دار بنانا چاہتا تھا۔ وہ تمام سلطانوں کو خودرائی کے خلاف تنبیہ کرتا ہے۔

ظاہر ہے کہ اس طرح کے قوانین پر قائم ایک شاہی مملکت حکمران طبقہ کی مملکت ہے۔ لیکن یہ کسی بھی معنی میں مذہبی ملکت نہیں ہے۔ تجربہ اور عقل اس کی بنیادیں ہیں۔ اس طرح کی مملکت میں سلطان اس معنی میں مقتدر اعلیٰ ہے جس کی ہابس اور آسٹن نے وضاحت کی ہے وہ اپنے انعامات اور سزاؤں سے ان قوانین کی اطاعت حاصل کرتا ہے جو اس نے بنائے ہیں اور ساتھ ہی ان قوانین کے لئے بھی جو اس نے اپنے پیش رووں سے لئے ہیں وہ ایک برتر انسان ہے اور کسی دوسرے انسان کی برتری تسلیم نہیں کرتا ہے۔ عوام کی بھاری تعداد اس کی اطاعت کرتی ہے لیکن مایوس ہونے کے بعد عوام کے پاس ہمیشہ یہ اختیار تھا کہ وہ اس کا خاتمہ کر دیں۔

11_ برنی نظریہ تخالف کی شرح کرتے وقت بہت زور بیان دکھاتا ہے جیسا کہ اس نظریہ کے سلسلہ میں اس کے زمانہ کے منطق کی تعلیم تھی کہ "دو ضدوں کا اتحاد ناممکن ہے" اس

کی تطبیق کے چند پہلو قابل غور ہیں۔ برنی کے خیال کے مطابق تمام متعارض دوامی ہیں۔ ہو سکتا ہے ان میں سے کوئی ایک قوت کچھ عرصہ کے لئے دوسری قوت کو اپنے قابو میں کر لے لیکن کوئی بھی قوت اپنی ضد کو مکمل طور پر خارج نہیں کر سکتی ہے۔ انسانی زندگی کے سلسلے میں وہ اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ "دنیا کے تمام سلطنتوں کا ایک مملکت میں متحد ہونا یا تمام باطل مذہبوں کا خاتمہ محال ہے۔" (نصیحت 11) اس کا مطلب یہ ہوا کہ سلطانوں اور مذہبوں کی دائمی جنگ کی وجہ سے ہماری انسانی امیدوں کا خاتمہ ہو جائے گا۔ آج ہمارا عقدہ اس امید میں پنہاں ہے کہ تمام (مخالف) ضدیں ایک اعلیٰ اتحاد میں مدغم ہو کر گم ہو جاتی ہیں۔ یعنی نظریہ اور ضد امتزاج کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اور ہم اس پر یقین رکھتے ہیں کہ ایسے اصول ہیں جن کے مطابق ریاستوں کو ایک پرامن عالمی اتحاد میں ملایا جا سکتا ہے اور مذاہب پرامن تعاون کی فضا میں ساتھ ساتھ رہ سکتے ہیں اور کام کر سکتے ہیں۔

یہ قابل افسوس بات ہے کہ برنی نے بادشاہت پر اصول تخالف کا اطلاق کیا۔ ایک طرف تو وہ بادشاہت کو غیر اسلامی کہہ کر اس پر لعنت ملامت کرتا ہے اور سلطانوں کو دوزخ کا کندہ بناتا ہے لیکن پھر وہ دوسری انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور سلطانوں کو خدا کی متعارض صفات میں شریک بناتا ہے اور یہ اعلان کرتا ہے کہ وہ خدا کا نائب اور نقیب ہے۔ برنی کے تعلیم یافتہ ہمعصروں میں سے کوئی بھی شخص اس دعوے سے اتفاق نہیں کر سکتا تھا۔ خدا کی صفات متعارض معلوم ہوتی ہیں لیکن وہ صرف ہمارے لئے متعارض ہیں۔ ان کا تعارض حسی ہے۔ حقیقی نہیں۔ خدائے تعالیٰ کی وحدت تمام تناقضات سے بالا ہے۔ اسی طرح انسانوں کی، خواہ وہ سلطان ہوں یا عام شہری، متعارض خصوصیات قابل فخریات نہیں۔ تمام متعارضات محرومیاں ہیں اور تمام محرومیاں بدنصیبی ہیں۔ مملکت کی انتہائی خوبی اور سلطان کی خوبی جہاں تک کہ وہ مملکت کی خاص خصوصیتوں کا مظہر ہے۔ اس کے اختیارات کے مخالف مظاہر میں نہیں بلکہ اس کے مقصد کی بنیاد وحدت میں پوشیدہ ہے۔ برنی کی بنیادی غلطی اس کے اس تصور میں پنہاں ہے کہ خدا متعارض صفات کا مجموعہ ہے اس کے بعد دوسری غلطیاں جو اس سے سرزد ہوئیں وہ اسی تصور کا ایک لازمی نتیجہ تھیں۔

اس سلسلہ میں ایک آخری بات اور پیش ہے۔ برنی کا یہ نظریہ کہ حکمراں طبقہ کے حقوق خدا کے لئے مقدور کئے ہوئے اصول نسب پر مبنی ہیں۔ مسلم عہد کی ناقابل عبور دشواریوں کی طرف لے جاتا ہے۔ توسیع اسلام نے اشراف کے قدیم تاریک خیال طبقہ امراء

کو ختم کر دیا اور کوئی نیا طبقہ امرا اس کی جگہ نہ لے سکا۔ کسی نے بھی فرماں رواؤں کی ولدیت کے بارے میں تفتیش نہیں کی اور جائز سلطان اور غاصب میں کوئی تفریق کرنا عملاً" ممکن نہیں تھا۔ مختلف گروہ' جو زیادہ تر کم اصل جاں بازوں پر مشتمل تھے' اقتدار کے لئے مقابلہ کرتے تھے اور ہر وہ گروہ جو حکومت پر قبضہ کر لیتا تھا' معزول گروہ کو نہایت بے رحمی سے ختم کر دیتا تھا۔ "محض اپنی جانوں کو بچانے اور ان کے تحفظ کی خاطر وہ سابقہ سلطان کے بہت سے خاندانوں' طبقوں اور قبیلوں کو ہر اس ممکن طریقہ سے جو ان کے ہاتھ آتا ہے ختم کر دیتے ہیں اور انہیں مفلس و عسیر کر دیتے ہیں" (نصیحت 22) برنی نے خود ایسا کافی کچھ دیکھا تھا۔ خود ایک حل دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اس مقصد سے یہ بیان کرتا ہے کہ سلطان محمود مجبوریوں کے ساتھ کسی طرح انسانیت سے پیش آیا۔ لیکن وہ یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ جب تک معزول حکمران طبقہ کے افراد کو ان کی زندگیوں سے محروم نہیں کر دیا جاتا..... تو وہ مستقل بغاوتیں کر کے نئی حکومت چلنے نہیں دیں گے۔ حکمران طبقوں کی اس مستقل جدوجہد کے سلسلہ میں برنی کے پاس واقعی کوئی حل نہیں ہے۔ زمانہ کے سیاسی حالات ایسے تھے کہ تخت شاہی کو کسی ایک مخصوص خاندان ہی میں برقرار رکھنا ممکن نہیں تھا۔ برنی نے قبل اسلام کی مملکتوں کے سلسلے میں تو اس اصول کی تعریف کی ہے لیکن اس کے باوجود ہندوستان کے حکمران طبقوں کی بدنصیبی کے لئے وہ اس حل کے حق میں سفارش نہیں کرتا ہے۔ مغلیہ سلطنت ابھی بہت دور تھی۔

برنی نے جس طرح کا طرز فکر پایا تھا اس کی مطابقت سے وہ ایک غیر مذہبی' غیر اسلامی' قدرخاں کے قراخطائی۔ سماج کا تصور کرتا ہے جس کے درمیان کوئی نبی نہیں اور نہ ہی کوئی آسمانی کتاب ہے اور جو تجربہ' روایت اور عقل سے تو رہنمائی حاصل کرتا ہے لیکن جو اسلام کی مساوات کے اصول سے محفوظ ہے اس طرح کے سماج کو وہ غیر مشروط طور پر پسند کرتا ہے کیونکہ اس میں ایک مستقل حکمران طبقہ اور ایک مستقل شاہی خاندان ہے۔ کسی بھی شخص کو برنی پر اسلام کی حدود کے باہر کے کسی مذہبی تعصب کے لئے تہمت نہیں لگانا چاہئے۔

برنی کی قیمتوں کی روک تھام پر متعدد بحثوں کا اس کے علاوء الدین کے نظام کے بیان کو ساتھ رکھ کر مطالعہ کرنا چاہیے۔ اس کے ایک بنیادی مطالبہ پر پہلے ہی بحث کی جا چکی ہے جو کچھ اس طرح ہے کہ حکومت کو اس طرح کے اجارہ داروں کو کچل ڈالنا چاہیے جو

نقل و حمل اور قرض کے کاروبار پر تنہا اپنے تسلط کے ذریعہ بازار میں قیمتیں مقرر کرتے ہیں اور احتکار اور ذخیرہ اندوزی میں ملوث ہوتے ہیں۔ اس کا دوسرا مطالبہ یہ ہے کہ ایک ایسے اقتصادی نظام میں، جس میں بار آور لاگت (نرخ بر آورد) کے اصول پر ہر شخص کو بار آور محنت کے صلہ کا یقین ہو، اجرتوں اور قیمتوں کو مقرر کر کے سماجی حفاظت کا دستور قائم کیا جائے۔

12_ اسلام کی مذہبی زندگی کا بہترین عنصر اس کے تصوف میں پوشیدہ ہے اور ہندوستان کی تاریخ میں مسلم تصوف کو ادب اور زندگی دونوں میں جو اسلوب ان دو پشتوں کے دوران ملا جن کی نمائندگی ضیاء الدین برنی اور اس کے والد کر رہے تھے، وہ اسے تاریخ کے کسی اور دور میں نہیں ملا۔ اس عہد کے نمایاں صوفی مشائخ میں شیخ فریدالدین گنج شکر، شیخ نظام الدین اولیاء اور شیخ نصیرالدین چراغ کے اسمائے گرامی آتے ہیں۔ قاضی حمید ناگوری بھی جو کہ شیخ فریدالدین کے دوست تھے قابل ذکر ہیں۔ ان کا شمار تمام ماضی اور مستقبل کے جید مسلم صوفی مصنفین میں ہونا چاہیے۔ حمید ناگوری کی تصانیف کی دستیابی مشکل ہے لیکن مذکورہ بالا تینوں عظیم مشائخ کے ملفوظات امیر حسن سجزی کی فوائد الفواد، امیر خورد کی سیر الاولیاء اور حمید قلندر کی خیرالمجالس میں محفوظ ہیں۔ امیر خسرو اور امیر حسن سجزی شیخ نظام الدین اولیاء کے مرید تھے اور نامی گرامی صوفی شاعر تھے۔ برنی حالانکہ شیخ نظام الدین اولیاء کا مرید تھا اور اسے امیر خسرو اور امیر حسن سے قریبی قریبی دوستی کا بھی دعویٰ تھا پھر بھی نہ تو حضرت شیخ (نظام الدین اولیاء) کی تعلیمات اور نہ ہی اس کے عہد کا صوفی ادب اس کی روح کی بیرونی سطح کو چھوتے ہیں۔ اسلام کے بارے میں اس کا تصور قطعی، میکانکی اور ارضی ہے۔ وہ مسلم زندگی کے روحانی عناصر کے لئے بالکل اجنبی ہے اور اسے ہم عصر مسلم مذہب اور تہذیب کا نمائندہ نہیں تصور کرنا چاہیے۔

13_ یہ برنی کا لائق تعریف کارنامہ ہے جس کا ذکر ضرور کرنا چاہیے کہ مذکورہ بالا نہایت تنگ دائرہ کے اندر وہ غیر معمولی طور پر کریم النفس تھا۔ اس نے تعذیب کے خلاف بہت شدت سے احتجاج بلند کیا۔ اسے سیاسی مجرموں کی عورتوں اور بچوں کی بے دردانہ عقوبت انگیزی کے دستور سے، جو اس کے زمانہ میں عام ہو چکا تھا، کافی صدمہ پہنچا۔ وہ اپنے دور کے وسیع پیمانے پر ہوئے قتل و خون کے ان حادثات کا بڑی حقارت سے ذکر کرتا ہے جن کا مدعا خوف و دہشت کے ذریعہ سلطنت کا وقار قائم کرنا تھا۔ شریعت سیاسی سزاؤں کے مسئلہ پر

ساکت تھی لہٰذا برنی نے عقل اور انسانیت کی بنیاد پر ان کی بالضابطگی کے لئے کچھ اصول دریافت کرنے کا عزم کیا۔ بیشتر قاری اس کے نتائج کی طرف مائل بہ اتفاق ہوں گے۔ دینی سزاؤں کا جن کا وہ بلاضرورت مطالبہ کرتا ہے' اس کے ہمعصر ہندوستان سے کوئی تعلق نہیں تھا جہاں تمام اقوام مذہبی پیشواؤں کا احترام کرتی تھیں۔

14_ برنی نے جس وقت فتاوائے جہانداری کی تصنیف کی اس وقت وہ کافی ضعیف ہو چکا تھا۔ غالباً" یہ اس کی آخری تصنیف ہے اور اس کی صلاحیتیں ظاہری طور پر جواب دے رہی تھیں۔ لیکن اس کی تمام صلاحیتیں متوازی طور پر زائل نہیں ہوئی تھیں۔ اس کی غوروفکر کی صلاحیتیں یقیناً اختلال پذیر نہیں ہوئی تھیں۔ اس کے دماغ میں اس کے افکار اتنے ہی صاف تھے جتنا کہ آٹھ سال قبل۔ لیکن اس کا زور بیان وہ نہیں رہا تھا اور فیروز شاہی کے ادبی معیار کے مقابلہ میں اب اس کا معیار کافی پست ہو گیا تھا۔ دوسری کمزوریاں بھی ظاہر ہوتی ہیں۔ ہمارا مصنف یہ فراموش کر دیتا ہے کہ وہ کیا لکھ چکا ہے اور اس کی تکرار سے قاری اکتا جاتا ہے۔ نیز وہ تاریخی حقائق کے سلسلے میں بارہا اپنی تردید کرتا ہے۔ اس کی وجہ بھی غالباً" اس کی یادداشت کی کمزوری ہے۔ اصل نسخہ خالی جگہوں سے پر ہے لیکن برنی نے تکرار کی عادت کی وجہ سے کوئی خاص بات نہیں چھوڑی ہے۔

ڈاکٹر افسر بیگم نے پیشاور یونیورسٹی جاتے وقت ٹائپ عبارت میرے پاس چھوڑ دی تھی۔ میں نے صرف ٹائپ کی غلطیوں کو درست کیا ہے کچھ حواشی جن کا میں نے اضافہ کیا ہے ان کے ختم ہونے پر اپنے نام کا ابتدائی حرف (یعنی ح) قوسین میں لکھ دیا ہے۔ افسر نے اپنا اصل کام (ترجمہ اور تعلیقات) لندن اسکول آف اورینٹل اسٹڈیز میں پروفیسر سی۔ ایچ فلپس' ڈاکٹر پیٹر ہارڈی اور پروفیسر ڈاکٹر مس لیمبٹن کے زیر نگرانی اپنے پی ایچ ڈی مقالہ کے لئے تیار کیا تھا۔ نتیجتاً" ترجمہ لفظی اور غیر سلیس ہوا۔ کیونکہ فارسی عبارت کی تمام کمیاں اور خامیاں اور مکررات منطقی طور پر انگریزی ترجمہ میں منتقل ہو گئے۔ لہٰذا میں نے فارسی عبارت کے مخصوص مزاج کے پیش نظر افسر کو مندرجہ ذیل مقاصد کو سامنے رکھتے ہوئے پورا ترجمہ ازسرنو تیار کرنے کا مشورہ دیا۔ (الف) جب تک بنیادی موضوع بحث سے متعلق نہ ہوں برنی کی طویل تاریخی مثالوں کا زیادہ سے زیادہ اختصار کیا جائے۔ (ب) مکررات چھوڑ دیئے جائیں۔ (ج) گالیوں کا ترجمہ جنہیں برنی بار بار دہراتا ہے صرف ایک یا دو بار کیا جائے لیکن اس کی طرف وضاحت سے اشارہ کر دیا جائے کہ مصنف ان کا عادی ہے (د) برنی کی

پیچیدہ دلائل میں محض جملوں کی نئی ترتیب سے ممکنہ منطقی ربط پیدا کیا جائے (ہ) غیر ضروری صفات' جہاں تک ہو سکے حذف کر دیئے جائیں۔ (و) جہاں جہاں برنی کے مباحث طویل اور بے لطف ہوں ان کی تلخیص قوسین میں دے دی جائے۔ (ز) اور آخر میں یہ کہ ترجمہ کو حتی الامکان سلیس اور شگفتہ بنایا جائے اور اصل عبارت کی سختی سے پیروی کرتے ہوئے ترجمے کو وہ "توانائی" دینے کی کوشش کی جائے جو خود برنی کا مدعا ہوتی اگر یہ تصنیف اس نے آٹھ دس سال قبل تیار کی ہوتی۔ زیر نظر کتاب 24 نصیحتوں کے عنوان سے چوبیس ابواب میں منقسم ہے جس نصیحت میں ایک سے زیادہ موضوع زیر بحث ہیں۔ اس کو انگریزی ترجمہ میں قوسین کے اندر علیحدہ عنوان کے تحت فصلوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے۔

فتاوائے جہانداری عہد سلطنت کی سب سے زیادہ فکر انگیز تصنیف ہے اور افسر کے ترجمے نے برنی کے افکار کے ساتھ انصاف کرنے کی کوشش کی ہے۔

یہ (فرض) باقی رہ گیا ہے کہ میں اپنی اور اپنی قدیم شاگردہ کی طرف سے چند دوستوں کا شکریہ ادا کروں پروفیسر شیخ عبدالرشید اور مولانا ابرار فاروق نے ترجمہ پر نظر ثانی کر کے اور یہاں سے دوسرے مطلوبہ مواد بھیج کر فارسی عبارت کی توجیہہ و تعبیر میں افسر کی مدد کی ہے۔ مجھے امید ہے کہ ڈاکٹر ہارڈی کو جنھوں نے افسر کے ساتھ فتاوائے جہانداری کے مطالعہ میں کافی وقت صرف کیا ہے ترجمہ کی موجودہ شکل پسند آئے گی۔ بہت سی دیگر اشیاء کے ساتھ خلیق نظامی صاحب کا میں ان سطور کے لئے ان پانچ ہدایات کے لئے ممنون ہوں جن کی بنیاد پر یہ مقدمہ لکھا گیا' اگرچہ میری بیان کردہ رایوں کے لئے وہ کسی بھی طرح ذمہ دار نہیں ہیں۔ علی گڑھ کے تمام علمی اور فکری کام کرنے والے ہمارے لائبریرین سید بشیر الدین صاحب اور ان کے عملہ کے احسان مند ہیں' ان احسانات کا لفظوں میں بیان کرنا مشکل ہے۔ علی گڑھ میں بشیرالدین اور لائبریری کے ساتھ میری یہ پینتیس سالہ وابستگی میرے لئے ذاتی طور پر ایک مبارک ترین اور مسرت افزا فیضان رہی ہے۔

محمد حبیب

پروفیسر سیاسیات' علی گڑھ

لکھنے والوں کا تعارف

جون اسکوٹ :

پروفیسر سوشل سائنس' انسٹی ٹیوٹ فور ایڈوانسڈ اسٹڈی' پرنسٹن

حمزہ علوی :

سابق پروفیسر سوشیالوجی' مانچسٹر یونیورسٹی

ہربنس مکھیا :

جواہر لعل یونیورسٹی کے سینٹر فار ہسٹاریکل اسٹڈی میں تاریخ کے پروفیسر ہیں

امرتا سین :

پروفیسر معاشیات' کیمبرج یونیورسٹی۔ معاشیات میں نوبیل انعام یافتہ

روبینہ سہگل :

انجمن برائے فروغ تعلیم لاہور میں سینئر ریسرچ اسکالر ہیں

رشید ملک :

کلاسیکل موسیقی و انڈالوجی کے اسکالر ہیں

طاہر کامران :

گورنمنٹ کالج لاہور' شعبہ تاریخ میں اسسٹنٹ پروفیسر ہیں

ڈاکٹر مبارک علی :

سابق پروفیسر' شعبہ تاریخ' سندھ یونیورسٹی

ارتقاء

ترقی پسند فکر کا ترجمان

ادارہ: حسن عابد، واجد بشیر، راحت سعید

8 الاحمد مینشن۔ بلاک 13/B، گلشن اقبال

یونیورسٹی روڈ، کراچی

☆

آج

ایڈیٹر: اجمل کمال

316 مدینہ سٹی مال۔ عبداللہ ہارون روڈ، صدر کراچی 74400

☆

آواز

نگراں: رفیع اللہ شہاب۔ ایڈیٹر: محمد شعیب عادل

31- سیکنڈ فلور۔ حفیظ سینٹر، مین گلبرگ لاہور 54660

☆

شب خون

ایڈیٹر: شمس الرحمان فاروقی

پوسٹ بکس 13- الہ آباد 211003، انڈیا

☆

سنگت

مری لیب۔ فاطمہ جناح روڈ' کوئٹہ

☆

مزدور جدوجہد

ایڈیٹر: فاروق طارق

جدوجہد سینٹر۔ 40 ایبٹ روڈ' لاہور

☆

جفاکش

ایڈیٹر: توقیر چغتائی

رمپا پلازہ۔ ایم اے جناح روڈ' کراچی